Manifiesto antivitalista

ANTONIO VALDECANTOS

PENSAMIENTO21

Nuestro mundo ya no es, definitivamente, el de antes. Las transformaciones y novedades en todos los planos de lo real se suceden a una velocidad vertiginosa, sin que esté claro que seamos capaces de dar alcance con nuestras ideas de siempre a tanta mudanza. **PENSAMIENTO21** surge con la voluntad de ofrecer un espacio a otras miradas, a otras voces, cuyo denominador común, más allá de sus diferencias, lo constituye el empeño por arrojar luz y claves de sentido sobre cuanto nos está pasando. Se trata de poner a disposición del lector unos textos que le permitan intervenir en mejores condiciones teóricas sobre una realidad, la del mundo actual, que ha pasado a ser fuente inagotable de perplejidad y confusión.

CATARATA

Antonio Valdecantos

Manifiesto antivitalista

COLECCIÓN PENSAMIENTO21
DIRECTOR: MANUEL CRUZ

DISEÑO DE CUBIERTA: ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO

© ANTONIO VALDECANTOS ALCAIDE, 2018

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2018
FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 20 77
WWW.CATARATA.ORG

MANIFIESTO ANTIVITALISTA

ISBN: 978-84-9097-529-9
DEPÓSITO LEGAL: M-29.072-2018
IBIC: HPS

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

ÍNDICE

PRÓLOGO 7

CAPÍTULO 1. LA CIUDAD DE LOS MUERTOS 17

CAPÍTULO 2. ENTRE LO DIVINO Y LO ANIMAL 30

CAPÍTULO 3. LA GRANJA ACÉFALA 44

CAPÍTULO 4. LA GESTIÓN COMO TRANSGRESIÓN 57

CAPÍTULO 5. LLEVAR LA GESTIÓN Y ESTAR AL CUIDADO 71

CAPÍTULO 6. LA DIGNIDAD Y EL DESEO 87

CAPÍTULO 7. LA SOCIEDAD GESTIONARIA 98

CAPÍTULO 8. LA MODERNIDAD COMO DESENCADENAMIENTO 110

CAPÍTULO 9. GESTIÓN DE MUERTE 123

CAPÍTULO 10. HOSPICIO Y ASILO 136

EPÍLOGO 151

PRÓLOGO

Quien comenzase a interesarse por la filosofía hace cuarenta años podía hallar muchísimas ocasiones de tropezar con la palabra "vida", sola o acompañada, pero pocas de tomarla como perteneciente a lo que la época consideraba actual en materia de pensamiento (y debería sorprender, dicho sea de paso, que el término "actualidad" haya conservado intacto su prestigio al cabo de estos lustros o que incluso lo haya inicuamente aumentado, aunque este asunto no podrá examinarse aquí). En España el término "vida" evocaba, más que a un Nietzsche entendido a la sazón bajo otras claves, a un Bergson más bien olvidado y a todos esos libros alemanes de antes de la guerra cuyas traducciones de la Revista de Occidente y del Fondo de Cultura Económica tenían en la mayor parte de las bibliotecas la mitad de las páginas sin cortar, libros que en torno a 1980 leían tan solo (aunque no siempre hasta el final) funcionarios y jurisconsultos de dicción grave, gesto receloso y traje un poco raído. Al concepto de "vida" no parecían quedarle muchos años por delante, y este peligro de muerte se prolongó hasta la década de los

noventa, aunque las nociones de "biopoder" y de "biopolítica" habían comenzado a despuntar en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, de Foucault, publicado en 1976 (su curso de 1979, anunciado con el título *Nacimiento de la biopolítica*, apenas hizo justicia a tal denominación)[1]. Hubo que esperar a los años finales del siglo y a los primeros del siguiente para que el concepto de vida cobrase nueva vitalidad. Un puñado de obras de Agamben, de Negri y Hardt o de Esposito dio expresión a lo que quizá era una latencia llamada a ponerse de manifiesto más tarde o más temprano. En realidad, el concepto de vida llevaba mucho tiempo agazapado, a la espera de una buena ocasión para salir a la palestra. Lo que había sido una de las nociones capitales en el cénit de la conciencia moderna y en su oscurecimiento ocupaba un espacio de reserva del que podía resurgir en cualquier instante[2]. Aquí no se ofrecerá una presentación de las

1. Véanse *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, estudio introductorio de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, traducción de Ulises Guiñazú, Siglo XXI, Madrid, 2006 y *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, edición de Michel Senellart bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, traducción de Horacio Pons, Akal, Tres Cantos, 2009. Se leerá con el mayor provecho el libro de Jorge Álvarez Yágüez, *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013; así como la sección 2ª de la 2ª parte de Julián Sauquillo, *Michel Foucault. Poder, saber y subjetivación*, Alianza, Madrid, 2017; los capítulos X a XIV de José Luis Moreno Pestaña, *Foucault y la política*, Tierradenadie, Madrid, 2011 y el trabajo de Pablo López Álvarez, "Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault", en Sonia Arribas, Germán Cano y Javier Ugarte, eds., *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, CSIC-Los Libros de la Catarata, Madrid, 2010, pp. 39-61.
2. Véanse de Giorgio Agamben, el primero y el último volumen de su serie *Homo sacer*: el titulado de esa misma manera, con el subtítulo *El poder soberano y la nuda vida*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 1999, y *El uso de los cuerpos*, traducción de César Palma, publicado por la misma editorial en 2018, y de Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, traducción de Carlo R. Molinari Maroto, Amorrortu, Buenos Aires, 2006. Las ideas sobre biopolítica de Antonio Negri y Michael Hardt se pueden rastrear, por su parte, entre otros lugares, en Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, traducción de Alicia Bixio, Paidós, Barcelona, 2002, cap. 2 de la 1ª parte (pp. 37-53) y en *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, traducción de Raúl Sánchez Cedillo, Akal, Tres Cantos, 2011, pp. 71-78 ("*De corpore 1*. Biopolítica como acontecimiento"). Las ediciones originales de estos libros son,

discusiones sobre biopolítica, aunque lo que se intentará mostrar se entendería mal sin ese trasfondo. Lo que sí importa destacar es que respiramos —y no sabemos cuánto durará tal ambiente— una atmósfera en medio de la cual muchos problemas de los tenidos por filosóficamente más acuciantes deben ser examinados con un léxico en el que el prefijo "bio-" resulta imprescindible. Puede que la ideología dominante en nuestro tiempo proporcione material bastante para que ese interés no decaiga.

El "tema de nuestro tiempo", escribió Ortega hace casi cien años, "consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo"[3]. Se trata —y la proclama no escatima cursivas— "*de consagrar la vida, que hasta ahora era sólo un hecho nudo y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho*"[4]. La genealogía de ese tiempo cuyo tema es la vida se remonta no solo a Goethe ("cuanto más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida")[5], sino incluso a Eckhart: "Quien durante mil años preguntase a la vida: '¿Por qué vives?', y si esta pudiese responder, diría: 'Vivo para vivir'"[6], lo cual no impidió que la primacía de *lo vital* fuera precisamente el imperativo al que (sin duda muy vitalmente) tenía que obedecer el tiempo que corría en 1923. Puede que, noventa y cinco años después, el tema del tiempo haya vuelto a ser el mismo o que no haya dejado, mientras

respectivamente, de 1995, 2004, 2000 y 2011. Una buena exposición se encontrará en Laura Bazzicalupo, *Biopolítica. Un mapa conceptual*, prólogo y traducción de Daniel J. García Pérez, Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2016. Pueden consultarse también "Una biopolítica afirmativa. Entrevista con Roberto Esposito", *Minerva. Revista del Círculo de Bellas Artes* [Madrid], 12 (2009), pp. 67-71, y el prólogo y epílogo de *Personas, cosas, cuerpos*, traducción de Albert Jiménez, Trotta, Madrid, 2017.

3. *El tema de nuestro tiempo* [1923], *Obras completas*, vol. III (1917-1925), Taurus-Revista de Occidente, Madrid, 2005, p. 593.
4. *Op. cit.*, p. 594.
5. *Op. cit.*, p. 603.
6. *Loc. cit.*, nota 1.

tanto, de serlo (aunque hayan hecho falta unas cuantas décadas para volver a advertirlo), y puede también que lo vital se muestre, ahora como entonces, bajo la forma avasalladora de lo imperativo. De hecho, aquí se sostendrá que es esto último lo que precisamente sucede, si bien la afirmación se proferirá sin ninguna clase de entusiasmo.

Las páginas que siguen están escritas, según comprobará pronto quien no ceje en la lectura, con fatigado desapego hacia lo vital y sus imperativos. Al pensamiento en lengua castellana le convendría sobremanera tomar a Ortega filosóficamente en serio de un modo poco acostumbrado hasta ahora, lo cual, en la práctica, equivaldría a tratarlo como si no fuera un autor español. En realidad, la gran tarea pendiente en el pensamiento hispano es esa: intentar expropiarnos a nuestros clásicos y verlos del mismo modo en que se lee a los autores traducidos. Puede que leer a los pensadores de este país como si fueran de otro viniese bien para tratar de tú a tú a los verdaderamente extranjeros, en lugar de tomar a estos como la fuente de sumisión colonial en que suelen consistir. No quiero prestar ideas a los entusiastas de dar las clases universitarias en inglés —una práctica que me parece abominable—, pero quizá el lector español de libros de filosofía se acercaría a Ortega con más interés si se le explicase en lengua extranjera. Aquí no vamos a ejecutar nada parecido a ese ajuste de cuentas, aunque no falten razones para intentarlo. Lo anterior no significa que la desazón que motiva este libro se entremezcle con alguna clase de impulso antiorteguiano. No: el malhumor y la cólera beben de otros manantiales mucho menos saludables, porque las páginas que siguen han surgido de la repulsión contra la ideología contemporánea de la vida plena y exhaustivamente vivida, una ideología que, aun siendo la conciencia más falsa que en este mundo pueda hallarse, se ha hecho verdadera a fuerza de tomarse

como tal y ha calado en los huesos de la humanidad tardomoderna hasta afectar a todos los detalles de su conducta.

Digo "ideología" muy a sabiendas de que el término no será objeto en el presente libro de una definición rigurosa, pero sí me importa insistir ahora en los aspectos peyorativos que esta expresión tuvo en la tradición marxiana (o en parte importante de ella). Estamos hechizados por una "vida" que designa el compendio de todo lo tenido por bueno y deseable, o, más precisamente, de lo bueno y deseable cuando alcanzan su mayor grado posible de intensidad, y tomamos semejante "vida" como equivalente a la "identidad" propia (otro término dotado del mayor prestigio): ser lo que uno es equivale a vivir al máximo ("a tope" se dirá a menudo, con expresión mostrenca, pero quizá insuperable), de manera que cualquier renuncia a una posibilidad vital constituye un sacrificio de la propia identidad y una claudicación ontológica ante lo que uno *no es*, donde el no ser no corresponde a la diferencia, sino a la nada. En esta construcción ideológica siniestramente hecha verdad, resulta muy fácil concebir un estado de cosas en el que el viviente ya no es capaz de responder al desafío de una vida que no perdona el menor descenso de intensidad.

Cuando la vida ya no puede ser vivida al máximo y en su plenitud, deja de ser vida en sentido estricto. La nada se ha infiltrado en el centro de su ser y la muerte se ha producido ya. Solo queda sacar las consecuencias pertinentes: lo único que le cabe a una vida indigna es aspirar a una muerte digna, la cual se produjo, de hecho, en el punto y hora en que el ser vivo dio por perdido el *tope* de su vitalidad y pasó a ser, en sentido estricto, un hombre póstumo, o quizá un muerto viviente. La muerte digna no mata a nadie porque se limita a confirmar lo ya acontecido. El súbdito de la modernidad tardía no sería quien es si no se esforzase por obedecer compulsivamente a un *imperativo hipervitalista* que le ordena

maximizar su tensión vital y multiplicar la intensidad y velocidad de sus llamadas "vivencias", de manera que, si se advierte que ese juego ya no puede seguir siendo practicado con toda la disciplina de un deportista de elite, es natural que se imponga el tomar cierta clase de medidas resolutivas. Nuestros contemporáneos creen en estas supercherías con todo el fanatismo de las épocas más oscuras. Tales creencias tienen una genealogía filosófica y cultural que no es difícil de trazar y están entretejidas con la dominación y el sometimiento como lo está siempre la ideología dominante, aunque en este caso la obediencia del siervo tenga que manifestarse en una cadena infinita de autoexpresiones y transgresiones.

El súbdito de la modernidad tardía no puede dejar de cumplir ni un solo instante con el imperativo hipervital en que se funda la mayor parte de las prácticas que lo tienen sujeto o, mejor dicho, que lo impelen a romper todas las trabas con que pueda tropezar la irreductible potencia nómada de su cuerpo. Para este súbdito, sometimiento y emancipación hace mucho que dejaron de ser términos opuestos, aunque él sí esté convencido de que lo son y se sirva de la segunda como nombre del primero (si esto no es *ideología* en el sentido más clásico de la palabra, resulta difícil imaginar qué otra cosa podría serlo). Ninguna actividad de las que están disponibles para el súbdito tardomoderno se libra de un esquema hiperactivo conforme al cual cada acto de supervivencia tiene que tomarse como un desafío épico en el que está en juego toda la potencia creativa del yo. No cabe en la modernidad tardía sobrevivir sin la producción de *al menos una vivencia más* en la que se exprese toda la persona, dejando la huella reconocible de su singular potencia transgresora.

Pero, donde la supervivencia es vivencia, también ocurrirá a la inversa, y así quien haya dejado de ser capaz de exprimir hasta la última gota de su ser para derramarla en la

copa gozosa de la vitalidad habrá perdido también las condiciones mismas del sobrevivir. La modernidad tardía no sería lo que es sin esta ideología hiperactiva, una ideología que se ha hecho verdad, pasando de los libros a las condiciones más visibles de la vida y la muerte de la población. Hay veces en que el pensamiento triunfa, y algunas victorias corresponden a filosofías que en su día fueron tenidas por malditas: los lectores de Espinosa y Nietzsche que desencadenaron el espectáculo cultural de mayo de 1968 no se limitaron a celebrar una bacanal extenuante, sino que sirvieron en bandeja de plata los conceptos esenciales de la modernidad tardía, esto es, de la época en que ya han caído todos los muros que pudieran contener la economización total de la vida y en que la ocupación del espacio y el tiempo puede, con toda justicia, ser llamada global.

La filosofía de la modernidad tardía no tiene como clásicos a Mises, a Hayek ni a Lippmann, sino más bien a un magro corpus de eslóganes y citas sacado de la obra de unos pocos pensadores heterodoxos del pasado y de una legión de intelectuales radicales del presente. Contrariamente a lo que creyeron Deleuze y Guattari, mayo de 1968 sí que tuvo lugar, y bien ancho y visible. Nada hay de extraño en ello: desde siempre las ideas fueron muy importantes en la práctica, aunque a menudo tal importancia se manifestó en efectos irreconocibles para quienes las alumbraron. Lo raro sería que el pensamiento careciese de todo efecto en la llamada realidad y que, en caso de tenerlo, coincidiera con el preconizado por los correspondientes pensadores. Pero, como es natural, la filosofía tiene que banalizarse casi del todo para convertirse en ideología, cosa que no puede ser más patente en lo que hace a los asuntos que se ventilan en este libro. El hipervitalismo compulsivo en que se funda la idea de una "muerte digna" puede expresarse en un manojo de lugares comunes apto para servir a quienes jamás han abierto un

libro filosófico, con tal, eso sí, de que no estén desconectados del incesante flujo ideológico que en la modernidad tardía estamos todos condenados a segregar, sobre todo por vía digital. Se trata, sin duda ninguna, de una ideología del *cuerpo*, y de un cuerpo que, para estar vivo, tiene que estarlo en su máxima intensidad.

Todos los lectores entusiastas de Espinosa y de Nietzsche (y también, por cierto, de Ortega), y todos los admiradores de la línea de pensamiento que discurre entre Bataille y Negri (línea a la que pertenecen, sin duda ninguna, varios de los grandes pensadores del pasado inmediato y del presente) se han extasiado alguna vez con alguna página en la que el cuerpo y la vida son descritos en toda su potencia creadora y afirmativa. En muchos ambientes, proseguir esa senda se toma, sin más, como la única tarea filosóficamente saludable, y sería falso proclamar que todo eso es ideología, o que lo es en su mayor parte. Pero entender lo que ocurre con el hipervitalismo compulsivo de nuestro tiempo exige una teoría de los procesos ideológicos de la que, por desdicha, se carece. Semejante hipervitalismo es toda una falsa conciencia, pero una *falsa conciencia verdadera*, es decir, un conjunto de juicios, supuestos, hábitos, pasiones y movimientos que se constituyen a base de deformar y deturpar cualquier objeto de discurso, aunque, cuando triunfan en su empeño, construyen toda una realidad acomodada a sus designios, sin que, una vez construida, importe mucho cómo se edificó. Es cierto que nuestro tiempo está sellado por una "sociedad del conocimiento" y por un "capitalismo cultural", y lo es porque nos hemos empeñado (seguros de que nos iba la emancipación en ello) en hacer verdaderos los pronósticos que vaticinaban que ese, precisamente ese, iba a ser el futuro. Parece claro que el empeño sigue vigente, y, cuando se está metido en esa clase de empresas —que lo abarcan todo y carecen de

exterior—, no es cosa fácil mirar con cierta lucidez lo que uno se trae entre manos.

Difícilmente hallará aquí el lector algo que tenga que ver con la bioética o, en general, con la ética aplicada, saberes que el autor no ha cultivado nunca y a cuyo marco conceptual se considera ajeno. Nada de lo que en este libro se afirma sobre la vida y la muerte está dicho para servir a ningún pronunciamiento normativo ni para orientar decisiones, ayudar a ellas o darles densidad conceptual o cobertura filosófica. Tales tareas tienen ejecutores muy cualificados, con los que sería insensato tratar de competir ahora. Lo anterior no implica ningún juicio adverso sobre esta clase de quehaceres, pero sí un aviso sobre la conveniencia de no confundir unos fines con otros.

Lo que en este libro se encontrará no es filosofía que pueda llamarse *práctica*, aunque se ocupe de la actuación de los mortales y de los modos en que ella cesa. Creo que puede ser provechoso examinar las cuestiones de la vida y la muerte sacándolas del espacio de lo práctico y preguntándose por cuáles otros podrían darles albergue. Las ideas sobre la muerte prevalecientes en la modernidad tardía no se cuentan entre lo más admirable de dicha época, y ello a pesar del orgullo que nos suscita la exigencia de una "muerte digna" (oxímoron bien hipócrita, pues la muerte está siempre llena de indignidad) y de nuestros lamentables tópicos sobre la vida apurada al máximo, vivida plenamente y aprovechada hasta el límite de sus posibilidades. Este libro se ha escrito con toda la rabia que tales lugares comunes pueden llegar a suscitar cuando se los mira como la correosa ideología que son. No pudiendo vencer a la muerte, nuestro tiempo cree haber acometido una gran hazaña dignificándola y combatiendo todo lo que pueda manchar semejante dignidad. La creencia es tan supersticiosa como casi todas las que sobre el final de la vida hemos albergado siempre los mortales, pero,

en este caso, su hinchada infatuación invita muy poco a mirarla con indulgencia. Tanto peor para quien se encolerice contra ella, pues está llamada a sobrevivirnos a todos, y —según ocurre con lo ideológico cuando va de verdad en serio— nadie será capaz de imaginar por cuál otra podría ser sustituida.

No está el autor muy seguro de que todos los lectores y lectoras vayan a encontrar aquí exactamente lo que se suele entender por un manifiesto. Alguien muy inteligente me ha hecho notar, medio en broma, que ese género literario quizá le cuadraría mejor a las tesis que en el presente libro se atacan, pues el escribir manifiestos (e incluso el difundirlos) parece una empresa muy propia de quien, apreciando por encima de todo las explosiones de vitalidad, cree necesario trasladarlas lo antes posible a la teoría. Pero he advertido que, por lo menos en el diccionario de la RAE, un manifiesto es tan solo una "pública declaración", y declaraciones no faltarán —habrá quien se queje de su malhumor y aspereza— en las páginas que siguen, las cuales espero sean de aprovechamiento para quien no esté de acuerdo con ellas tanto o más que para el lector benevolente.

Madrid, 21 de junio de 2018

CAPÍTULO 1

LA CIUDAD DE LOS MUERTOS

Uno de los rasgos más notables e inadvertidos de la modernidad tardía es la desaparición —no súbita, pero sí muy veloz— e incluso el olvido de un principio esencial de la ordenación del espacio, vigente desde tiempos inmemoriales y que, cuando haya pasado un par de generaciones, nadie será ya capaz de recordar. Se trata de la norma conforme a la cual el espacio habitable es tan solo una de entre dos mitades, de modo que a aquel en el que *se vive* lo acompaña, de cerca o de lejos, otro ocupado por sombras, formas o fantasmas, un mundo propiamente no habitado (inhabitual, inhóspito y hostil, aunque a veces anhelado), o que, de manera misteriosa y variadamente temible y sagrada, sirve de vivienda y habitación a los muertos.

La simplificación o unificación del espacio habitable, es decir, su conversión en algo cuyos lugares pueden recorrerse sin excepción —estando todos por igual al alcance de la mano y siendo en todos posible la instalación o habitación—, y la reducción de toda porción de tierra, mar y aire a coordenadas homogéneas es el final de una historia muy larga y

conocida. Pero el episodio capital de tal historia es la eliminación de todo envés y de todo doble en lo que se considera mundo. El mundo puede concebirse como uno solo que lo incluye todo o, de una manera que a la larga equivale a la anterior, como un sistema de mundos plurales y hasta innumerables. Ambas versiones no solo pueden combinarse, sino que se necesitan la una a la otra y tienen vigencia de manera alternante. Que haya solamente un mundo exige concebir al único que hay como cosa dotada de una variedad inabarcable y como un compuesto de innumerables unidades, cada una de las cuales reproduce en su interior la del conjunto. El mundo así constituido es, ciertamente, lo más homogéneo y uniforme que cabe concebir, y lo es precisamente porque está formado por innumerables unidades —yoes, culturas, naciones, tradiciones, personas colectivas e identidades de toda índole— cada una de las cuales tiene asegurada su irreductibilidad a cualquiera de las otras, pero, sobre todo, su condición misma de unidad: contemplado desde fuera, cada uno de esos mundos es como *el mundo*, solo que en pequeño, y, visto desde dentro, es todo *un mundo*, que ha ganado su derecho a ser considerado como tal.

El mundo globalizado no se compone de sustancias, de especies ni de géneros; se compone a su vez, propiamente, de *mundos* en pequeño que, para serlo, han de reproducir en su interior la estructura del mundo en grande: dentro de cada mundo, todo es inmediato, está cerca y es disponible, del mismo modo que, dentro del mundo global, todos los mundos están al alcance de la mano y son reconocidos y tratados por igual como mundos. Tanto da concebir un solo mundo como un sistema complejísimo de ellos; lo único que no cabe y que está rigurosamente prohibido es precisamente que haya *dos*, y que tengan, por tanto, que concebirse como *este* y *el otro*. Que no haya ni pueda haber de ninguna manera

otro mundo que sea el reverso de este, o del que este sea copia o figura, es, sin duda, el episodio más sobresaliente en la historia conocida del mundo. Pero aquí nos ocuparemos tan solo de un aspecto particular, aunque no menor, de esta imposibilidad: el que atañe al orden de la ciudad. En realidad, la cuestión de las dos ciudades, que constituye sin duda el tema capital de la política occidental y de su filosofía, puede asirse con ventaja por medio de un examen, material y espacial, de la relación de la ciudad de los muertos con la de los vivos.

La creencia en un mundo paralelo había de resultar completamente natural cuando el espacio urbano y civil estaba rodeado de otro que no era ni del todo civilizado ni del todo silvestre o agrario, o que contenía en su interior reductos espaciales bien acotados cuya condición sagrada iba unida al hecho de ser la habitación de los muertos. La necrópolis y el templo son dos clases de espacio sagrado en las que se muestra la posibilidad de una tanatotopía exterior y otra interior, una inspirada por el jardín o el bosque (donde los muertos se funden con plantas y animales en un *locus amoenus* que escenifica la paz del paraíso), y la otra sometida al modelo de la casa, siendo el templo el domicilio común de los dioses y los muertos o el lugar en el que los primeros prestan hospitalidad a los segundos (aunque muy bien podría entenderse que el hospedaje es inverso, y que un lugar poblado por muertos es el mejor espacio que los mortales pueden reservar para el acomodo de los dioses; de hecho, la hospitalidad es recíproca). Solo en los tiempos modernos se pretende construir una necrópolis que reúna toda la materia funeraria dispersa; lo más normal y natural parece que los espacios mortuorios formen una constelación que coincida con la de los templos, y así las aldeas o villas muy pequeñas serán los únicos espacios con un único lugar sagrado (una sola parroquia). De ordinario, se

dispondrán en el espacio urbano tantos ámbitos mortuorios como sedes parroquiales o se dará una trama mixta de iglesias y cementerios o solo una constelación de cementerios o una única necrópolis en lugares que, sin embargo, poseen varias parroquias (o muchas).

Un templo que sirve de habitación a los muertos puede dar cobijo a mortales perseguidos u hostiles, y será un lugar abierto a todos y, por tanto, público, aunque precisamente para proteger esta condición es por lo que habrá que negar la entrada al brazo armado de la potestad civil o política, la cual solo podrá penetrar si comparece inerme y si no pone sus manos encima de quienes están acogidos a la hospitalidad de muertos y dioses. Para la potestad civil es semejante a un espacio privatísimo y del todo inviolable; esa inviolabilidad proviene de que la casa de Dios no es la del César, aunque tampoco lo sea de ningún particular, y proporciona el espacio más público que pueda concebirse (más, desde luego, que el de los gramáticos o letrados, aunque César tampoco pueda entrar en este)[7]. Mientras la casa de los dioses sea la misma que la de los muertos, la religión no podrá concebirse como materia privada. No en vano, el enterramiento consiste en extraer el cuerpo del difunto del ámbito familiar y privado para depositarlo en un terreno común ocupado por otros muertos.

La casa mortuoria que deja la puerta abierta mientras el cadáver está insepulto define perfectamente esta transición, pues la capilla llamada ardiente es, distintamente a las capillas privadas, un espacio público y una suerte de extensión del templo o del camposanto, de manera inversa

7. Véase el estudio de Nuria Sánchez Madrid, "*Caesar non est supra grammaticos*. Observaciones en clave de antropología política sobre el escrito de Kant *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*", en Luis Alegre y Eduardo Maura, eds., *¿Qué es la Ilustración?*, Guillermo Escolar Editor, Madrid, 2017, pp. 331-380.

a lo que ocurre con los panteones y capillas particulares protegidas contra el espacio fúnebre común, como si se quisiera acotar un lugar aparte, que preservase de una peligrosa promiscuidad necropolita al cadáver propio y a los de la familia. Que los difuntos estén juntos en la tierra es una figura de lo que ocurre en el cielo, y así la ciudad mundana de los muertos se esforzará por representar, con la mayor fidelidad posible, la comunión de los santos. Los cementerios y enterramientos no han caído en desuso por causa de la secularización, sino que esta, y la consiguiente privatización de la religión, constituye una secuela de la desaparición o arrinconamiento de la forma singular de espacio en que consiste la tanatotopía.

Si cupiera averiguar del todo cómo y por qué se produjo la desaparición de la ciudad de los muertos, se obtendría una idea muy precisa de la esencia de la ciudad de los vivos en nuestro tiempo. Aquí se propondrá la combinación de dos hipótesis, aunque el peso principal recaerá en la segunda de ellas. Que el rito mortuorio concluya regularmente en la incineración (o, en su caso, en el esparcimiento de cenizas o en el depósito de estas) es una de las mudanzas más significativas producidas en las últimas décadas en el orbe civilizado. El horno crematorio constituye, sin duda, una de las instituciones decisivas del siglo XX, ya sea para el asesinato en masa, ya para la más eficaz gestión de la muerte. Sin duda ninguna, el desuso del cementerio se debe a la escasez del espacio urbano. Si hubiese que agrupar en tumbas —o incluso en nichos— los cadáveres resultantes de una población cada vez más envejecida, sería imposible encontrar lugar suficiente para ello en ninguna conurbación. Tan solo algunas personas, suntuariamente preocupadas por esta clase de bienes, se procurarán un espacio necropolita propio, con el estatus de una tercera o cuarta residencia, aunque para muchas

gentes de elevado poder adquisitivo se trataría de un gasto desaconsejable y quizá siniestro. En cualquier caso, los cementerios de elite no serán espacios públicos y estarán hiperprotegidos por vigilantes privados y sistemas automáticos de alarma.

Probablemente la carestía del suelo habría bastado para producir una mudanza severa de la tanatotopía contemporánea, pero la forma particular que esta ha adoptado depende en su esencia de la conjunción de dicha causa con otra distinta, aunque muy afín. Que el cadáver humano es un desecho no constituye, desde luego, ninguna novedad, pero lo que sí carece de precedentes es la inclusión del resto mortuorio en el sistema ordinario de almacenaje, aprovechamiento, reciclaje y eliminación de los residuos. Dos grandes principios rigen el trato del hombre moderno con aquello que ya ha cumplido su ciclo natural de uso: el de que debe aprovecharse al máximo todo cuanto *quede* de aprovechable y el de que todo lo que no entre en esa categoría —comprendiendo en ella lo que puede ser objeto de provecho patrimonial y cultural— debe ser eliminado para dejar sitio a otra clase de bienes. Por eliminación se entenderá aquí el proceso en el que el volumen y masa ocupados por aquello que puede desecharse se reduce a un tamaño netamente menor, que, en el mejor de los casos, permitirá una diseminación imperceptible. La mejor manera de gestionar un cadáver humano consiste en extraer toda la materia orgánica apta para ser reaprovechada, de manera quirúrgica o industrial, y reducir el resto a algo que ocupe el menor volumen y, desde luego, la menor extensión posible. Haría falta ser muy poco humanitario para oponerse a lo primero y un despilfarrador irresponsable para negarse a lo segundo, lo cual sugiere, de paso, que las razones humanitarias y las de la ergonomía espacial pueden cohonestarse admirablemente.

El cuidadoso discernimiento entre la materia de un cadáver apta para el reciclaje y su parte netamente desechable es un caso muy puro y muy claro de gestión de residuos, y exige una alta capacidad tecnológica y mucha diligencia en la toma de decisiones. Si fuese lícito disponer de cualquier clase de materia muerta y entregar a los deudos el resto del cadáver ya debidamente incinerado, el encargado de esa gestión sería un paradigma del buen gestor. La ideología humanitaria, las necesidades de ahorro del espacio y, sobre todo, la exhibición de cómo aprovechar el máximo de algo y reducir lo que no es aprovechable a su mínima expresión material se combinan en la tecnología mortuoria de manera admirable. Seguir enterrando a los muertos en enormes cementerios de extensión creciente y enterrar la totalidad del cadáver sin despojo ni cremación es un atentado contra la moralidad, contra la economía y contra el aprovechamiento de las posibilidades tecnológicas, y pone de manifiesto que la primera de estas tres esferas puede estar perfectamente adaptada a las otras dos. De hecho, lo único que cabe esgrimir en contra de esta gestión mortuoria es algún residuo no reciclado de creencias religiosas que, con todo merecimiento, se juzgarán fundamentalistas y supersticiosas y que mostrarán cómo el material cultural no reciclado (las religiones mal enterradas) es moral, económica y tecnológicamente contaminante. El principio según el cual no debe consentirse la permanencia de ninguna clase de materia no reutilizable, unido al juicio de que la reutilización de materiales sobrantes debe ser inmediata al momento de caer en desuso, proporciona la regla básica de toda gestión, la cual debe serlo, por esencia, del tiempo y de su fugacidad[8].

8. Es preciso, ha escrito José Luis Pardo, "que la producción sea, ya en su origen, no producción de mercancías, sino producción de basura, producción de reciclables. […] [L]a cosa reciclada es la cosa que ha recuperado sus propiedades y

La buena gestión de la materia cadavérica produce una portentosa transformación del espacio político. Lo más notable de la aniquilación de la ciudad de los muertos es que nadie echará en falta semejante espacio, convertido muy pronto en siniestro y obsoleto. Resultaría muy difícil de entender *para qué* hay que enterrar a los muertos, cuando ya no hay lugar donde poder hacerlo. El mantenimiento del espacio tanatopolita no puede obedecer, desde luego, a ningún fin, salvo los estéticos y ornamentales, pero esos pueden ser satisfechos con la conservación de algunos cementerios-museo que se justifiquen por su condición de bien cultural. Y ni siquiera será fácil entender para qué se enterraba a los muertos antes, puesto que, de hecho, no había un propósito claro en ello, aparte del mantenimiento mismo de la *tanatópolis*.

La *tanatópolis* consiste en una doble duplicación: de la ciudad de los vivos y también de la celestial donde las almas perviven, y así servirá de cuerpo físico de una ciudad que no puede ser de ninguna manera física. Mirada desde el punto de vista de la ciudad celestial, la *tanatópolis* es ceniza y barro, pero mirada desde la ciudad de los vivos constituye un espacio sagrado y numinoso. La *tanatópolis* es un símbolo de la comunión de los santos como el cadáver lo es del alma, pero los símbolos preocupan mucho a veces a quien se simboliza en ellos, y así, al igual que los dioses quieren a menudo recibir culto en lugares muy escogidos y parecen obsesionados por los signos con que se los señala, otro tanto se supone que podría ocurrir con

---

que, por ello mismo, se resiste al reciclaje [...], apta para recibir cualidades que sólo pueden ser cualidades-basura, inmediatamente reciclables [...], transformables en cualesquiera. Y es preciso, igualmente, que este proceso no afecte únicamente a la objetividad, sino también a la subjetividad, tanto más cuando las cosas modernas por excelencia son aquellas cuya objetividad —cuyo 'valor'— procede de la 'subjetividad'" ("Nunca fue tan hermosa la basura", en el libro del mismo título, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2010, p. 178).

los muertos. Cabe, sin duda ninguna, la posibilidad de un culto divino totalmente iconoclasta, como también cabe la de un culto mortuorio que prescinda de cualquier resto o rastro, pero la iconoclasia es un producto intelectual extraordinariamente refinado que no resulta fácil de mantener fuera de círculos carismáticos muy reducidos y efímeros. Al Dios "que se lleva dentro" o al difunto con el que se hace lo propio se le rendirá, de ordinario, un culto que se confundirá con el que se dispensa a uno mismo. La tensión del culto a algo que no puede verse ni representarse y que tampoco se confunde con estados de conciencia propios es, de hecho, dificilísima de mantener y no será infrecuente que termine aflojándose y degenerando en narcisismo.

Hay, pues, un sustrato físico y espacial de la veneración a los muertos que, desechado por las necesidades de la técnica y de la moral, elimina todo culto funerario y quizá también todo culto en general. Al igual que es muy difícil mantener consecuentemente un culto iconoclasta sin caer en el interiorismo narcisista, también lo es la relación cultual con dioses cuando faltan entidades mediadoras numinosas. Pero el culto mortuorio interiorista o intimista excluye la idea de un trato colectivo o político con los muertos, porque se funda en la obsolescencia de la idea de que los muertos están juntos. Cuando deja de existir el espejo terrenal del lugar en el que los muertos viven juntos o están muertos en compañía se elimina también toda idea de una comunidad suya y de un lugar para ella, y entonces los difuntos gozarán de lugar tan solo de uno en uno y por turno en la memoria o en la evocación, o quizá en la celebración pública de la fama, aunque esta última es refinadamente aristocrática y afectará tan solo a los mejores. Es toda una ironía el que, en una civilización donde los cadáveres de los seres queridos son desechados en menos

de un día (y en donde uno mismo debe hacerse cargo, y lo hará con toda normalidad, de que en menos de veinticuatro horas puede pasar de estar haciendo deporte o turismo a estar metido en un bote o en un estuche del tamaño de un ordenador portátil), proliferen iniciativas de memoria histórica favorables a dar sepultura digna a gentes muertas siete u ocho décadas atrás.

La ciudad ha dejado de ser la copia o la sombra de otra cosa. Incluso la copia de otra ciudad. Puede conjeturarse que la idea de una duplicación o traslación de la ciudad terrena, presente en la *tralatio imperii* o en la fundación de ciudades o provincias del Nuevo Mundo que reproducían el nombre de otras del viejo (con la adición muchas veces del adjetivo "nueva"), es otro modo de un esquema más amplio que convierte a la ciudad en lo común entre sus posibles transformaciones, duplicaciones y copias. Por eso una misma ciudad puede trasladarse y puede no coincidir con el espacio que ocupa, y quizá entonces lo sagrado de la ciudad radica en que no está del todo donde está, y en la amenaza, la promesa o el asedio (y, por lo general, todo eso a la vez) de que su verdad está en otro lado que ni muchísimo menos puede dominarse ni tenerse vallado, amurallado o legislado. Desde luego, donde se dice "ciudad" puede decirse "nación", "Estado" o "imperio", y los imperios mismos no suelen ser inmunes a esta inquietante y a menudo siniestra trascendencia.

Cabría concluir apresuradamente que en la ciudad de vivos que no está custodiada por una ciudad de muertos ocurre lo que en un mundo sin dioses: que todo está permitido. Y entonces no sería difícil ampliar el diagnóstico y proclamar que los males de la política moderna provienen exactamente de ahí. Pero quizá no es eso lo que ocurre, e incluso puede que ocurra en cierto modo lo contrario. Porque una *pólis* sin *tanatópolis* no es ni mucho menos un

lugar donde todo esté permitido ni donde pueda ocurrir absolutamente cualquier cosa, como si las argollas de una tradición ancestral se hubieran desatado, lamentable o gozosamente. Lo único que le ocurre a una *pólis* así es que ha perdido toda posibilidad de pensar su propio exceso y defecto, su propia desmesura y su propia capacidad para ser algo distinto de lo correspondiente a la experiencia ordinaria. En la ciudad *biopolítica* (entendiendo por tal, si se nos permite ahora este uso desviado del adjetivo, el lugar donde solo son concebibles los vivos) no es que esté permitido todo o todo sea concebible, sino que solo cabe concebir lo ya concebido y no está permitida ninguna alteración radical. La ciudad sin desmesura ha perdido, desde luego, todo sentido de la gloria, de la victoria y del triunfo —lo cual no merece mucho lamento—, pero también de los abismos temibles en que puede llegar a sumirse. Es una ciudad inmunizada contra su propia grandeza y su propia ruina, que ha coincidido con su propia forma y que no puede pensarse con un aspecto distinto del que tiene. No es extraño que la ideología de la innovación acelerada acabe impidiendo cualquier novedad: la ciudad está inmunizada contra todas ellas, porque ha dejado de pensarse como lo común a ella y a otra cosa netamente distinta. La ciudad biopolítica solo es común consigo misma.

La historia política real está movida, aunque de modo descerebrado y ateleológico, por una sorda historia de los conceptos, pero no es infrecuente que tal historia se componga, por su parte, de episodios a los que solo un materialismo muy despiadado podría prestar atención. Los conceptos rigen, en efecto, la historia, pero lo hacen con un gobierno azaroso, incompetente y ciego, a veces tiránico y a veces negligente, impuesto por fuerzas no solo odiosas, sino también ridículas. A la tesis de que la historia está regida por pensamientos no se opone la creencia

edificante en que hay fuerzas objetivas capaces de darle un rumbo inteligible, sino la más realista de que está movida por abortos de ideas y por ideas estúpidas, así como por pensamientos admirables en estado de banalización. La evanescencia de la ciudad de los muertos surgió de ciertas mudanzas en la gestión del desecho y aprovechamiento de cadáveres y del almacenamiento de residuos. Se trata de mudanzas azarosas, pertenecientes (al igual que el alcantarillado o los vertederos) al ramo del tratamiento de residuos urbanos, pero, además de provocar hondos efectos, gozan de una significación particular por constituir un ejemplo acabadísimo de gestión eficaz e integrada: eficaz porque maximiza al mismo tiempo todos los parámetros relevantes; integrada porque combina la atención a todas las esferas afectadas, entre ellas, la moral y humanitaria. Durante siglos los vivos no fueron capaces de mantenerse lejos de sus muertos, pero lo que parece esperar es un futuro en el que ningún difunto pueda disponer de espacio propio, lo cual no debe sorprender a nadie. El espacio ocupado por un muerto carece plenamente de uso y es una mancha en blanco en la fotografía aérea del territorio; en sentido riguroso, está llamativamente *desocupado*, lo cual constituye el más violento atentado que cabe concebir contra el principio de que todo espacio es un bien disponible.

En la modernidad tardía el espacio entero ha de estar en condiciones de aprovecharse para algún fin que pueda ser sustituido por otro. Todo espacio es medio, y no resulta difícil sacar las consecuencias pertinentes en relación con lo que significa "medio"[9]. De hecho, en nuestra época ningún espacio podría estar en los confines, porque todo

9. Me he ocupado de la semántica de los "medios" en *Filosofía de la caducidad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2015, pp. 93-100.

extremo ha desaparecido. Nada habría capaz de estar lejos, y el establecimiento de vallas o fronteras no es un modo de producir lejanía (como siempre lo había sido), sino al contrario: de mantener la cercanía adecuadamente contenida, sin alejarla. El espacio de los muertos corresponde, como el aura de Benjamin, a lo que, estando cerca, debe tomarse como si estuviera lejos[10], pero la versión geopolítica de la pérdida del aura es precisamente la toma de cualquier espacio lejano como si estuviera aquí mismo.

10. "La aparición irrepetible de una lejanía por cercana que ésta pueda hallarse" ("La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Obras*, libro I, vol. 2, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Abada, Madrid, 2008, pp. 16, 56 y 326, correspondientes, respectivamente, a cada una de las redacciones del texto).

CAPÍTULO 2

ENTRE LO DIVINO Y LO ANIMAL

El cristianismo se convirtió en una religión política en el momento en que pareció natural concebir una ciudad de Dios paralela a la terrenal: algo que, sin dejar de ser divino, poseyese también forma política e incluyese a los mortales, aunque precisamente por su condición inmortal. La analogía entre la ciudad de los espíritus —cuyo máximo teórico moderno fue Leibniz— y ciertos agrupamientos animales no solo salta a la vista, sino que sin ella el léxico político occidental habría perdido alguno de sus términos esenciales. La denominación de Dios como Pastor es el punto en que amenazan con mezclarse la comunión de los santos y la reunión de las bestias, y el lugar de unión en que el cristianismo fundó la ciudad o comunidad política propiamente humana. El príncipe no pastorea a los cuerpos humanos como el pastor humano lo hace con el ganado, sino como lo hace el pastor divino, que, a su vez, ha sido concebido como una idealización del humano. En puridad metafórica no es necesario acudir al pastoreo divino para concebir al príncipe como pastor y a la sociedad como rebaño. La metáfora de la

ganadería divina idealizaba, sin embargo, aquello que, secularizado, cobra plena crudeza. El consumo humano de carne, y la correspondiente matanza de ganado, se tomará como reflejo de la avidez divina de sacrificios, y el vegetarianismo será una secuela natural de la obsolescencia de ese sistema de metáforas.

Salvo en los casos, desde antiguo proverbiales, de hormigas, abejas y otras especies peculiares, los animales no constituyen sociedades propias y tan solo pueden agregarse a las humanas mediante domesticación, es decir, mediante inclusión en la casa, en un régimen hasta cierto punto asimilable al de los esclavos mientras hay esclavitud y a los señores cuando esta ha desaparecido. Solo con edificante autoengaño cabe creer que la abolición de la esclavitud convirtió a los esclavos en hombres libres. De igual forma, y cometiendo un error muy semejante, podría decirse que convirtió a los hombres libres en esclavos o que produjo la esclavitud general. En rigor, la desaparición de la esclavitud eliminó de consuno esclavitud y libertad, y convirtió a esta en una palabra vacante de significado, y disponible para usos muy variados. Tanto la tarea filosófica ejecutada en torno a la noción de libertad como sus usos ideológicos han tenido como condición previa el vaciado semántico del término. Cuando deja de haber esclavos, los animales domésticos parecen estar en condiciones de ocupar su lugar, pero el resultado no es ese, porque la ausencia de esclavos implica la negación de la esclavitud misma (y, por tanto, de la libertad, según ocurriría con la vida y la salud si se eliminasen la muerte y la enfermedad, aunque el reconocimiento de tal cosa constituya, por motivos comprensibles, el mayor de los tabúes), por lo que resulta imposible llenar el lugar dejado vacío por los esclavos. El animal doméstico será entonces uno más de la casa (quizá como las mujeres, los niños o los débiles mentales), lo cual

implicará inaugurar toda una historia de fusión entre la condición humana y la de dicho animal.

La invención de la ganadería no constituye, sin embargo, en sentido estricto, un episodio de la historia de la domesticación animal, sino que abre un proceso paralelo. Es cierto que el ganado pertenece a la casa, pero sin formar parte de ella y con un régimen de gobierno diferenciado. Respecto del amo, el pastor será un esclavo, un criado o un empleado, pero siempre bajo la ficción según la cual, dentro del ganado, ese mismo pastor será como un rey o como un sacerdote. Salvo cuando es propiedad del pastor, el ganado actúa como una república o como una Iglesia dentro de la casa, rigiendo la suspensión de la autoridad o potestad del padre o dueño, quien no sería reconocido como pastor por el ganado, ni por los perros o animales de disciplina (salvo que aprendiese el oficio, lo cual estará reñido casi siempre con el desempeño de las funciones patriarcales). Es cierto que el poder del pastor sobre el ganado es una delegación del que corresponde al dueño, pero semejante mandato (distintamente al que tiene vigencia en el gobierno representativo) resulta totalmente desconocido para el ganado, y la obediencia de este se funda en que es el pastor, y solo él, quien manda y apacienta.

Se argüirá fácilmente que las metáforas políticas del ganado y el pastoreo están obsoletas y que, de no estarlo, representarán tan solo formas de dominación (unas veces más sutiles y otras más descaradas) con las que cualquier persona digna debe proponerse romper. O el poder pastoral es cosa del pasado o debe serlo sin discusión. No en vano, en el relato de la historia de la modernidad es pieza clave la eliminación de la potestad pastoral[11], y todo hombre moderno

11. Es ya clásico el análisis de Foucault en sus clases de 1978, recogido en *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-78)*, edición establecida por Michael Senellart, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, traducción de Horacio Pons, Akal, Tres Cantos, 2008, pp. 119-218.

tiene derecho a que no se le hurte el argumento de su verdadera historia. Emanciparse del poder del pastor exige constituir el rebaño como una entidad de iguales en la que la antigua potestad se transfiere al conjunto del ganado. Pero hay un elemento más importante que la desaparición del pastor (que puede ser suprimido o que se convertirá en representante del rebaño), a saber, la idea de que la sociedad que sucede al rebaño se apacienta a sí misma y por eso puede servir a sí misma de guía. El pastor guiaba al rebaño hacia ciertos fines de aprovechamiento económico que exigían de ordinario el traslado espacial y la manutención, mientras que el afán de emancipación va unido a dos convencimientos: el de que se obtiene mejor alimentación y más rica sin pastor que con él y el de que esas condiciones alimenticias irán mejorando progresivamente.

El itinerario del rebaño se endereza a una mejora incesante e indefinida, y cualquier potestad que pueda establecerse consiste en una delegación del poder de mejorar las condiciones de autoapacentamiento. El rebaño será, por eso, autónomo, al igual que le ocurrirá a cada uno de sus miembros. Pero eso ya no es un rebaño, como resulta fácil de concluir, y el uso mismo del término denota mala fe. La metáfora ganadera debe abandonarse, aunque se replicará que aquello que sucede al pastoreo no deja de ser ganadería y consiste propiamente en que todos son los pastores de todos. El apacentamiento sin guía despolitiza gozosamente a la sociedad. Todos pueden presumir de ser libres porque ciertamente no están sujetos a ningún pastor, pero el régimen de apacentamiento exigido por el autopastoreo social impone una disciplina mucho más severa que la antigua y esclava. En realidad, se trata de algo semejante a una mejora racial. Muy bien se puede prescindir del pastor siempre que se asegure que todo el rebaño está persuadido de la necesidad de mejorar aceleradamente

las condiciones de apacentamiento. Esa es la guía de la sociedad y su destino.

La ausencia de pastor es decisiva para que cada cual pueda tomar el máximo rendimiento pecuario propio como algo que se confunde con su propio interés y con su propio deseo. En la lógica del autopastoreo es esencial que cada uno tenga deseos que satisfacer, que esté convencido de que tal satisfacción es lo más importante de la vida (y lo que, no en vano, le da forma) y que se halle en condiciones de reciclar sus propios deseos y renovarlos, produciendo siempre otros nuevos. Una vida sin deseos o sin capacidad de generar deseos nuevos está agotada. El prodigio del autoapacentamiento radica en que la inagotable actividad con que cada cabeza de ganado social se procura la satisfacción de los propios deseos es *la misma* que la correspondiente al rendimiento que debe aportar. Que trabajo y ocio, producción y consumo sean simplemente maneras distintas de ejercer una misma clase de actividad es un portento solo posible allí donde la producción de nuevos deseos constituye el ingrediente más destacado de cualquier actividad. Quien se dedicase tan solo a la autosatisfacción hallaría mucha dificultad, sin duda, en concebir su propio deleite como algo perteneciente a la misma especie en que se comprende un trabajo a menudo esforzado y alienante, o incluso esclavo. Pero esa satisfacción pasiva era la propia del ganado apacentado por un pastor; en el autoapacentamiento es cada cual quien ha producido los deseos que después se esfuerza en satisfacer y, no bien satisfecho uno, ya hay otro casi terminado de formar que demanda atención. Satisfacer deseos de manera pasiva, sin la vista puesta en aquellos que podrán sustituirlos, sería propio de animales gregarios, mostrencamente tumbados al sol o estúpidamente guiados en busca de pastos. Quien se pastorea a sí mismo, por el contrario, ni puede estar quieto un solo momento ni consentirá que le señalen a dónde ir ni qué deseos tener.

Pero la forma común de la producción desenfrenada de deseos asegura, he aquí el prodigio, que estos no varíen sustancialmente de cabeza en cabeza. En realidad, basta con que los nuevos deseos se ajusten a la norma de la innovación para tener garantizada la estrecha semejanza entre ellos. Producir deseos es un acto soberanamente espontáneo y satisfacerlos es un ejercicio de disfrute fuertemente atado al anterior; lo uno llama a lo otro sin poder detener el flujo, salvo por agotamiento físico del animal deseante. "Dinamismo" y "vitalidad" son seguramente los términos ideológicos (de *baja ideología*, la perteneciente a la propaganda menos elaborada) más frecuentes para nombrar lo que la ideología media y alta designa como autonomía o como autorrealización. En realidad, tanto "dinamismo" como "vitalidad" son términos casi *kitsch*, pero lo cierto es que se usan con unción reverencial. No cabe, desde luego, decir de un hombre que es dinámico y vital si no lo es de manera parecida en todos los ramos de la producción que pueden tocarle, entre los cuales necesariamente habrá de estar el de la producción de deseos. Quizá el puritano del siglo XVI podía permitirse el lujo de ser rigorista tan solo en el cumplimiento de sus obligaciones morales o laborales, pero la verdadera jaula de hierro es la que impone parejo rigor en la fabricación de los deseos, así como en su gestión. De hecho, la producción del deseo forma parte, aunque sea retrospectivamente, de su gestión. Gestión de los deseos equivale a gestión de la vida, y gestión de la vida equivale de hecho a vida, porque una vida no gestionada solo es vida por aproximación o por aberración.

Sin embargo, el biodinamismo, si cabe llamarlo así, del productor y ejecutor de deseos (que habrá de emplear la misma clase de vitalidad en su tarea de catedrático de copto, de dependiente de tintorería o de limpiador de letrinas) es tan solo una de las dos caras de una misma moneda. La otra cara es la correspondiente al *cuidado* que ha de tenerse en el

frenesí biodinámico, lo cual es otra manera de referirse al celo que conviene tener en la vida en general. El cuidado tiene como objeto la posibilidad de sufrir daño y, secundariamente, de infligirlo, y entonces su forma más sistemática atenderá al trato que alguien habrá de recibir para estar exento de daño e inmune ante él y para que en su apetito no quepa verosímilmente la producción de deseos dañosos ni su satisfacción. La razón de lo anterior es sencilla: se supone que quien sufre daño está en malas condiciones no solo para satisfacer deseos, sino incluso para llegar a tenerlos (excepción hecha del deseo de que cese el daño sufrido). Se supone que cada cual ejerce sobre sí un elemental cuidado, nacido del afán de supervivencia, pero que ni mucho menos basta para quedar suficientemente preservado del daño circundante o amenazante.

El deseo y el daño son los dos polos que definen lo que se llama "vida". Vivir es cumplir deseos (pero, sobre todo, formar otros nuevos) y evitar daños, pero, sobre todo, asegurarse de la inmunidad ante los que sobrevengan. Como la formación y cumplimiento de deseos pueden ser dañosos para otros y para sí, y como la preocupación y cuidado del daño puede coartar los deseos e incluso apagarlos, no siempre será fácil desempeñarse con éxito en la tensión entre ambos polos. Toda una cultura psicológica ayudará a gestionar aquellos deseos que pueden llegar a ser dañinos para uno y aquellos cuidados de sí que pueden absorber demasiada energía biodinámica y sustraerla a otros quehaceres, y toda una cultura moral instruirá sobre qué deseos no deben cumplirse para evitar el daño a los otros y qué cuidados les debe uno. La suma de esa psicología más o menos sofisticada y esa moral más o menos rigurosa es lo que corresponde a una sabiduría humanamente rica o, como se dirá en busca de prestigio, "humanista" o incluso "humanística". Que de esa sabiduría se siga una actitud muy favorable a actuaciones de

las que reciben el nombre de "humanitarias" no es, ni mucho menos, un azar causado por el parentesco entre las palabras. La conducta humanitaria pone en movimiento una poderosísima manera de razonar que resulta imprescindible para proporcionar justificación última a los cursos de acción más variados. Allí donde se susciten cuestiones sobre qué deseos es ineludible tener y qué daños deben evitarse (o la cuestión de si debe evitarse toda clase de daño), la palabra "humanidad" surgirá con mucha frecuencia.

Lo enfáticamente humano (esa noción que permite expresiones como "muy humano", y también referencias al patrimonio de la humanidad y a los crímenes contra esta) es el punto de cruce de lo psicológico y lo moral. Nada tiene de extraño que la idea de *bienestar* sea a la vez moral y psicológica: es preciso asegurar el bienestar de todos (y no hacerlo es inmoral) para que cada uno esté en condiciones de lograr a su manera el bienestar propio (quien renuncia a este o se despreocupa de él es un desequilibrado psicológico). Pero gozar del adecuado bienestar significa (quizá no signifique otra cosa) estar en condiciones de gestionar adecuadamente la vida propia, es decir, el segmento que media entre los polos del deseo y del daño. Esa gestión puede ser, desde luego, mala o buena, y la psicología y la moral son las dos instancias encargadas de determinar los bienes y males correspondientes. Psicología y moral son las dos grandes artes de la gestión de la vida, los dos grandes saberes "humanísticos" que debe aprender el súbdito moderno mediante lo que se llama "cultura".

Lo característicamente "humano" es, entonces, un movimiento frenético de producción y cumplimiento de deseos y otro no menos desatado de evitación de daños. Nada más se necesita para que haya humanidad. Desde luego, esa noción de lo humano habría sido imposible si el hombre se concibiese como una tensión precaria e incontrolable entre

lo divino y lo animal. Que en el hombre coincidan la semejanza con los dioses (una semejanza que podrá ser negada, pero cuya negación, de darse, constituirá un paso decisivo para la definición de lo divino y su conocimiento, de modo que los dioses serán, por esencia, *algo que no se parece a los hombres*) y el parentesco con los animales (un parentesco que podrá minimizarse, pero a costa de tomar lo animal como cosa esencialmente inhumana), o que coincidan, por mejor decir, el misterio de su semejanza o no con los dioses y el enigma de su parentesco o no con los animales son el contenido de especulaciones insalubres, unidas a una noción de lo humano que debe desecharse del todo si se quiere lograr una adecuada gestión de la vida. Si la vida ha de resultar apta para la gestión, no podrá ser "humana" en este sentido de la palabra, y habrá de inventarse otro para hacer de lo humano cosa gestionable.

Lo divino y lo animal proporcionan los dos canales por donde lo humano puede desbordarse; son sus dos modos de exceso, conducente el uno a acciones (sobrehumanas) que no se explican con arreglo a los modos de la conducta y la experiencia ordinarias y el otro a otras (infrahumanas) que impiden reconocer a la humanidad en sus autores. El humanismo es el intento de un exorcismo de lo sobrehumano y lo infrahumano y de la producción de un resto intermedio que defina precisamente lo que resulte gestionable. Quizá lo humano sea la tensión perpetua entre esos dos excesos, pero lo que importa destacar es que la noción humanista y gestionable de lo humano tiene que formarse a partir de la negación o desactivación del uno y el otro. No se trata, desde luego, de negar lo animal ni de negar lo divino (esas negaciones forman parte de la lógica del exceso), sino más bien de formar nociones de lo uno y lo otro que se acomoden a la idea de lo humano exigida por la noción de una vida gestionable. Secularización y domesticación son los nombres del proceso

que lleva de lo uno a lo otro. El dios secularizado consiste en una suerte de patrimonio privado del hombre creyente, el cual ostenta esta condición en manera semejante a la de otras preferencias suyas. La secularización adopta sobre todo la forma de una privatización en la que Dios pasa a ser mi Dios o mi dios, casi una seña de identidad propia, unida a ciertas vivencias y emociones personales e intransferibles, las cuales estarán estrechamente relacionadas, muy a menudo, con los contenidos de una moral humanitaria. La cuestión de si me parezco o no a mi dios es irrelevante e inoportuna, porque no se trata de algo a lo que pueda aproximarme o de lo que pueda alejarme (porque no está enfrentado a mí ni diferenciado de mí), sino del referente borroso de cierto conjunto de vivencias y emociones, espontáneamente poseídas.

Al igual que los muertos se reducen a la memoria que de ellos se conserva, los dioses quedan reducidos a un objeto íntimo: el dogma capital es que, fuera de mí, no hay ningún lugar donde encontrar a Dios. Sin duda ninguna se trata de muy viejas creencias, o por lo menos así lo parecen, pero si hubiese que describir la clase de experiencias interiores en cuestión, no sería difícil encontrar entre ellas un predominio cierto de las vivencias gratificantes, tranquilizadoras, reparadoras e inmunitarias. La vivencia o sentimiento de estar a salvo, la de concordar con el sentido del mundo o la de que nada le falta a uno son típicas de la experiencia religiosa contemporánea, y quizá sean las más típicas de todas[12]. La descripción de Wittgenstein abundó en ello y lo que más interesa destacar es que, aun cuando estos elementos no estuvieron nunca ausentes de las tradiciones del cristianismo, contemporáneamente parecen ser los únicos presentes.

12. Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética, con dos comentarios sobre la teoría del valor*, introducción de Manuel Cruz, traducción de Fina Birulés, Paidós-UAB, Barcelona, 1989, p. 39.

El cristianismo fue siempre bipolar en esto, pero la cultura humanista contemporánea ha curado semejante tara y eliminado la correspondiente ambigüedad, de manera que en esa religión interior no haya nunca temor ni inquietud, ni trato con lo incomprensible ni con nada capaz de tirar por tierra convicciones profundas ni lo que quien experimenta las correspondientes vivencias llama "valores". Se trata de una religión moral inmunizadora en la que alguien malévolo podría encontrar el propósito de darle un suplemento sobrenatural (aun sin excederse en esto último) a la autosatisfacción producida por la moralidad misma.

Pervirtiendo diabólicamente a Kant, la moral pasa a ser el fundamento de la religión, pero de manera francamente ventajista, porque la técnica para estar seguro de la propia bondad (la moral) fomenta una técnica suplementaria (la religión) para representar la recompensa de esa bondad. Esta forma de religión debe estar, como tantas otras cosas, privatizada y adopta por fuerza un régimen opcional: no es que, de hecho, unos sean religiosos y otros no (y se respeten y hasta se estimen mutuamente), sino que tal religión está concebida para ser, en sí misma, una preferencia o gusto privado entre otras preferencias y gustos. Quien no la posea respetará su posesión como lo hará con la de cualquier otra preferencia que se mantenga dentro de los límites del consumo privado, mientras que quien la cultive (en un sentido, por cierto, más próximo a lo cultural que al culto) no solo respetará la falta de cultivo, sino que, probablemente con toda razón, la convalidará en numerosas ocasiones, si va acompañada de cierta disposición moral, como un sentimiento igual de estimable y de *humano* que el religioso, y así, para el creyente interiorista y privado, será mucho más digna de aprecio, desde luego, la creencia del agnóstico o ateo sensible, ilustrado y solidario que la del católico a machamartillo, atenazado por la disciplina eclesiástica.

Esta formidable manufactura de lo divino es sorprendentemente paralela a la elaboración de lo animal de la que, unida a ella, resulta el concepto vigente de lo humano. Si hay una palabra que debe proscribirse totalmente del vocabulario usado en materia animal, esa palabra es, desde luego, "fiera", aunque términos como "bestia" y el arcaísmo "bruto" también deben evitarse con el mayor cuidado. La consideración de los animales como dotados de una *vida* común con la humana se funda en la inexistencia de las fieras y de lo bestial, conceptos que no podrán tener ningún uso (no así el de lo salvaje, que ha sido previamente humanizado por toda una retórica de raíz rousseauniana y goza de connotaciones, en general, favorables). Aunque se reconocerá que hay especies animales hostiles a la humanidad, no se las estigmatizará de ninguna manera con la denominación de fieras, sino que se sostendrá la conveniencia (y hasta la obligación, característicamente *humana*) de preservar sus condiciones de vida en espacios en los que no se produzca la interferencia con nuestra especie, casi como si la hostilidad fuera recíproca y el no estar expuestos a ella fuera un derecho de ambas especies. La eliminación de la idea de lo ferino es capital en la formación del concepto vigente de lo animal. No es que los animales resulten ser domésticos como efecto de un largo proceso de doma, sino que está en su naturaleza el tener esta condición. Es esencial que esta nueva domesticidad sea incompatible con el sacrificio animal y, en las versiones más consecuentes, con el aprovechamiento ganadero.

Resulta notabilísimo (en otras épocas habría sido ininteligible) que la abolición de la caza conduzca a la de la ganadería. La domesticidad animal sobrevenida se refiere a un *oîkos* o una *domus* común a personas y animales, una casa de todos en la que se asegura el respeto recíproco entre las especies. Este vegetarianismo mental posee una importancia decisiva en la formación del concepto vigente de lo humano,

porque elimina de lo animal todo rasgo relevante que no pueda humanizarse. Ciertamente cada animal tiene sus peculiaridades biológicas y sería absurdo que unos quisieran apropiarse de las de otros, pero lo que importa es que en toda vida zoológica hay rasgos comunes cuya consciencia resulta un descubrimiento capital para la definición de lo humano. No es casualidad que esos rasgos se refieran precisamente al deseo y al daño. Que todos los animales tienen deseos que procuran satisfacer y que para todos ellos existe la posibilidad de daños que procurarán rehuirse es una verdad indubitable, y la definición de lo humano consistirá, de hecho, en tomar ese común cumplir deseos y evitar daños, al adaptarlo a las peculiaridades de nuestra especie biológica, una especie que se distinguirá precisamente por su superior capacidad (aunque "superior" no implique, desde luego, ninguna valoración) de formar deseos nuevos y de gestionar esa polaridad de deseos y daños llamada "vida". Hay una manera de fundir las nociones del animal político y el racional: reunirlas en la del *animal gestor*, y, en particular, gestor de la vida.

La inmunidad frente a lo sobrehumano y lo infrahumano define perfectamente la idea vigente de humanidad, y advierte sobre cuál es la alternativa a la que se opone. Se enfrenta, sin duda, a una idea conforme a la cual lo infrahumano y lo sobrehumano están mezclados y enredados en sucesivas batallas, apaciguamientos y convivencias, compartiendo un inhóspito espacio común sin otra función que la de servir de teatro a esa sucesión de guerras y paces. La humanísima y muy filosófica aspiración a estar en paz consigo remite sin duda a un concepto bélico. Para el hombre, esta clase de paz es una suspensión más o menos prolongada de las hostilidades entre lo infrahumano y lo sobrehumano que constituyen la humanidad misma. Pero hay una paz característicamente filosófica que podría calificarse de

instrumental (y quizá de inhumana): es la que se utiliza con vistas a examinar con el mayor rigor posible lo que de sobrehumano e infrahumano hay en uno. Salvo en casos excepcionales (y quizá muy inhumanos; seguramente la teoría es inhumana), esa paz resultará efímera. La antítesis de esa paz es la ilusión de desactivación inmunitaria producida con vistas a la gestión de la vida[13]. La antítesis de esa corta paz (breve y siempre en vilo) es la erradicación de todo conflicto entre las fuerzas que exceden a semejante humanidad pastueña. Tal apaciguamiento constituye una condición necesaria para dedicar todas las energías a lo que verdaderamente importa, que es el combate infinito *por* la vida, un pugilato en el que se pugna siempre a favor de ella a base de doblegar las fuerzas desafiantes que ella misma produce para no dejar nunca de manifestarse. Y no se trata, desde luego, de una lucha por la supervivencia, sino por la vivencia, pero conviene no olvidar que esa guerra se funda en que el no superar los desafíos que las vivencias implican es como no haber logrado sobrevivir.

13. Véase sobre lo inmunitario Roberto Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, traducción de Luciano Padilla, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

CAPÍTULO 3

LA GRANJA ACÉFALA

El acierto de Max Weber en el descubrimiento de que el racionalismo occidental surgió y se expandió con la idea de una *Lebensführung* (la "dirección de la vida" o "conducción de la vida" típicamente representada por la autodisciplina del empresario capitalista de la modernidad temprana) debería dar motivos para sospechar que semejantes conducción y dirección —dos nociones que se acomodan muy bien a las metáforas del pastoreo y del rebaño— estaban destinadas a transfigurarse en la de un *aprovechamiento de la vida* cuyo modelo resulta ser el de la granja. A primera vista, el término "aprovechamiento" es tan solo otro nombre de la estrategia puritana de control absoluto de la vida, pero quien examine el devenir de este concepto en la modernidad tardía no tardará en encontrar motivos para dudar seriamente de ello. Porque aprovechar la vida no es, en nuestro tiempo, subordinarla a la obtención de beneficio ni someterla a ningún fin exterior a su propia espontaneidad, sino pugnar sin descanso para que se actualicen todas sus potencias y se realicen todas sus posibilidades.

Que en la vida no quede nada sin aprovechar es el deseo de todos los deseos y se malentendería si se entendiese solo como una norma. Se trata de un movimiento en el que se neutraliza la oposición entre norma y transgresión, de manera que quien verdaderamente es diestro en aprovecharlo todo no se detendrá a la hora de violentar leyes, usos y costumbres si esa violencia lleva al extremo lo que un deseo puede desencadenar. Quien no está dispuesto a sacrificar nada (y la negación del sacrificio es capital) de sí ni de los otros (incluidos los animales entre los otros), quien está persuadido de que la vida es un repertorio de incitantes posibilidades de autorrealización, quien cree que una vida plena consiste en no desperdiciar ninguna de las ocasiones de gozo y disfrute que tan copiosamente se multiplican es un hedonista sistemático (casi un libertino) que no puede estar más lejos del rigorista radical fundador del capitalismo y de la burocracia.

La cultura contemporánea —es decir, una contemporaneidad en la que la esfera cultural se ha hecho hegemónica— parece fundarse, en efecto, en un desprecio tan altivo como irreverente por el tipo del hombre serio, reprimido, rígido, unidimensional y sacrificado. Ese hombre convencional y filisteo, insensible ante todo lo que no sea su manera obsoleta de vivir, probablemente ciego para cualquier inquietud vital y sexualmente reprimido y represor, no será nunca un cabal consumidor de cultura. Gran parte de la política progresista está montada sobre el descrédito de este tipo humano, tan afín a ideologías trasnochadas y a religiones mal secularizadas. Pero lo verdaderamente falso —y, por tanto, lo *ideológico*— está en la incapacidad de ver el nexo profundo entre el adusto rigorismo protomoderno y el jovial hedonismo del final de la modernidad. Llevar al extremo el cumplimiento de la norma y hacer lo propio con la transgresión son actuaciones cuya distinción y oposición

se puede y se debe pasar por alto, porque lo que importa en ellas es la extrema intensidad de la conducta, que se ha olvidado de todo lo que no sea quemarse y consumirse en ese sacrificio.

La noción de *aprovechamiento* es, sin duda ninguna, la decisiva. Quien "aprovecha hasta el final" la vida propia se ha convertido en un formidable dispositivo de disfrute que no debería detenerse un solo momento, pues incluso los periodos de descanso e inactividad (y a veces estos más que ningún otro) son ocasión de aprovechamiento y lo son, al mismo tiempo, de dispendio, neutralizándose la oposición entre *uti* y *frui*, entre uso y fruición o utilidad y disfrute. Ni las formas de utilidad no gozosas son dignas de estima (distintamente a lo que ocurría en la *Lebensführung* rigorista) ni lo son tampoco las formas inútiles del gozo. La vieja combinación de *prodesse* y *delectare* (en la versión, si se quiere, del marqués de Sade, conforme al título que Agustín García Calvo puso en 1971 a su traducción de *La philosophie dans le boudoir*)[14] se ha desarrollado hasta sus últimas consecuencias, es decir, hasta lograr la plena fusión entre uno y otro concepto, de manera que al goce le faltarán componentes propiamente gozosos cuando esté escaso de rendimiento y, correlativamente, la actividad perderá en rentabilidad (precisamente en rentabilidad) cuando deje de ser gozosa. Cada actividad que se desempeñe tendrá que formar parte del contexto de toda una *vida aprovechada* y habrá de reproducir en pequeño, en la medida de lo posible, la estructura que esa forma de vida posee, la cual consiste precisamente en no dejar ningún momento muerto ni inactivo.

14. Marqués de Sade, *Instruir deleitando o Escuela de amor (La philosophie dans le boudoir)*, traducción y prólogo de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 1980. La primera edición apareció en París, publicada por Ruedo Ibérico, en 1975, aunque el prólogo está fechado en 1971.

Hay, naturalmente, una división social del trabajo de aprovechamiento de la vida, de manera que la tarea del deshollinador de chimeneas no sea exactamente del mismo tipo que la del agente de cambio y bolsa, pero reina a la vez toda una ideología conforme a la cual una y otra labor son equiparables en su forma: ambos (y todos los demás) pueden y deben ejercerse de manera "profesional", entendiéndose por ello no, desde luego, el *Beruf* puritano, sino cierta clase de actividad cuasideportiva consistente en la superación continua de "desafíos" o "retos" con el ánimo más lúdico posible. La competitividad y la transgresión están, en realidad, lo bastante emparentadas para que su buena avenencia resulte natural, y seguramente el trabajo del gestor cultural es el más representativo de esta fusión de rigorismo y libertinaje. Una exposición o una instalación violentamente transgresora debe gestionarse con la misma eficacia que una visita del romano pontífice, y quizá con un grado mayor de sofisticación e innovación gerencial[15]. Lo que importa siempre es no ceder a la rutina ni a la pereza y tomarse cada minuto como si fuera el único de la vida. El contramodelo es, sin duda ninguna, el funcionario vitalicio, absentista y muelle, que reproduce las mismas rutinas de siempre con tranquila indiferencia a toda innovación. El administrativo que con frecuencia está de baja y que tarda una hora en desayunar o el profesor que solo da clases magistrales, que no sabe usar el PowerPoint y que cree que no se debería enseñar en inglés son buenos ejemplos de esa clase residual, gentes que hacen recordar lo que Marx y Engels decían del lumpemproletariado: "putrefacción pasiva de las capas más bajas de la vieja sociedad"[16].

15. Es ya clásico el libro de Luc Boltanski y Ève Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, traducción de M. Pérez Colina, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo, Akal, Tres Cantos, 2002. Debe leerse también Alberto Santamaría, *En los límites de lo posible. Política, cultura y capitalismo afectivo*, Akal, Tres Cantos, 2018.
16. *El manifiesto comunista*, traducción de Wenceslao Roces, Ayuso, Madrid, 1976, p. 34.

El trabajo realmente desempeñado puede parecerse más o menos al tipo puro de la tarea en que rendimiento y disfrute se confunden del todo, pero, según esta ideología, siempre se parecerá algo a dicho tipo, y en esa semejanza radicará su esencia. Lo anterior es ideológico, aunque lo es de la manera más completa y perversa, porque todo súbdito que ocupe un puesto de trabajo tendrá que proclamar constantemente la verdad de tales declaraciones y no podrá tratarlas con ironía ni con desdén: la profesión pública de desafecto hacia esa ideología es un acto de indisciplina laboral que merece castigo y, sobre todo, es síntoma de que la práctica real del trabajo será perezosa o negligente. Se trata de una forma ideológica más semejante a las de los regímenes llamados totalitarios que a las propias de los que presumen de liberales. Resulta, como es natural, mucho más cómodo creer en la verdad de esta ideología que negarla o dudar de ella, y mucho más ventajoso actuar a su dictado que tomarla como algo que se profesa de manera solo retórica. Todo el entramado de técnicas psicológicas usadas en las tareas de selección de personal laboral está, de hecho, encaminado a asegurarse de la interiorización de esta ideología, y quizá la idea misma de un "capital humano" o unos "recursos humanos" depende de ella y de la necesidad de su extensión.

En otras épocas de la historia de la explotación importaba muy poco o nada lo que el trabajador tuviera en la cabeza, con tal de que su conducta observable fuera la debida, pero en la era del humanismo y de la responsabilidad social de la empresa resulta imprescindible que el empleado participe del espíritu de la firma con la que está comprometido y se identifique con ella, algo muy fácil de hacer cumplir allí donde la flexibilidad de la contratación laboral es casi absoluta. Quien no quiera ser despedido deberá acostumbrarse a disfrutar de su trabajo, a tomarlo como el

centro de sus desafíos personales y a integrarlo en una visión humanista y ética de la vida, y eso es, desde luego, lo que tendrá que acreditar (de manera corroborable por controles psicológicos eficaces) todo aquel que esté interesado en gestionar adecuadamente las entrevistas laborales a que se someta. El humanismo constituye, en realidad, una rama de la gestión de recursos humanos, y las humanidades el conjunto de saberes que debe poseer un gestor de este ramo que, con ventaja para su carrera, esté dotado de la debida conciencia social y moral.

Es de la mayor importancia que no haya distinción entre el aprovechamiento que "la sociedad" efectúa de uno y el practicado por uno con su propia vida. En apariencia, lo primero ocurrirá en el tiempo del trabajo y lo segundo en el del ocio, pero tal distinción no puede mantenerse firme allí donde esté en pie la ideología humanista-gerencial del aprovechamiento de la vida. El toque de sirena que pone fin a la jornada fabril es el más inaceptable de los anacronismos en el trabajo entendido como parte del autoaprovechamiento exhaustivo. Una señal como esa no podrá volver a sonar ya nunca, porque el salón de la casa —y, de hecho, cualquier otro lugar— es una prolongación del puesto de trabajo de igual modo que el trabajo mismo es un ocio deportivo de entre semana con entrenadores y árbitros un poco más antipáticos que los del gimnasio o el club. Importa insistir en el papel de las tecnologías de la información y comunicación como instrumento no tanto de control (según tiende a suponer la crítica social al uso), cuanto de indistinción entre el tiempo de trabajo y el de ocio. Allí donde el ordenador de casa, o los instrumentos portátiles que le suceden, comenzó siendo un aparato de entretenimiento (en rigor un juguete para adultos con el que los mayores se infantilizan y los niños entran de lleno en el seguimiento de las cotizaciones de bolsa, de las

catástrofes humanitarias y de la pornografía), el aprovechamiento laboral de esa misma tecnología pertenece a una zona híbrida que, de ordinario, no se tomará sin más como equiparable al viejo trabajo de cadena de montaje, despacho o biblioteca. Al trabajo se puede estar conectado en cualquier momento y en cualquier sitio, y eso lo convierte en una *conexión* entre otras, sin duda entre las "favoritas" del *menú*. Desde luego, no todos los trabajos pueden desempeñarse (por lo menos totalmente) *online* desde casa, desde el coche o mientras se hace deporte en el gimnasio o el parque, pero esta deficiencia tiene los días contados. Lo *normal* es el teletrabajo, porque el ocio es un teledisfrute y la distinción entre trabajo y ocio pide a gritos ser superada.

Alguien que se despreocupase del ocio y no intentase aprovecharlo hasta el final sería, sin duda, un empleado ineficiente (como será un mal alumno quien no se interese por juegos y distracciones y solo se aplique a las matemáticas), porque se desaprovecharía irresponsablemente a sí mismo y mostraría un punible descuido en la gestión de la propia vida. Allí donde la jornada laboral no termina nunca, todos los minutos del día y de la noche son de interés para la gestión de los recursos humanos. El peor pecado del trabajador moderno es, desde luego, no tomar el trabajo y sus sucesivos retos como objeto de deseo. Un trabajo tomado de modo rigorista como condena crea empleados desmotivados y resentidos, porque esa manera de comprender la propia actividad es inestable y quebradiza, fuente de disfunciones y causa de un malestar que, más tarde o más temprano, habrá de ser objeto de atención médica. Pero la principal ventaja de la idea del aprovechamiento de la vida estriba quizá en que reduce al mínimo la necesidad de capataces y vigilantes. El inadaptado social que no se interesa por aprovechar la propia vida es un muerto andante que no solo rendirá poco en el trabajo, sino que se saldrá

del juego social, con los irreparables daños que ello produce. Fracasar en el disfrute causa tanta vergüenza y tal quiebra de la autoestima que la perseverancia en ese fracaso y el desinterés por remediarlo conducirán en breve plazo al ostracismo social.

Esencial es que esos deseos por cuya satisfacción ha de pugnarse en el ámbito laboral estén sometidos a una mudanza tan vertiginosa como cualesquiera otros. De esta manera, el dinamismo libidinal puede acompasarse con la innovación tecnológica y con la estrictamente empresarial y de modos de gestión. Para esto no es necesario que el empleado se apasione por la innovación de su empresa; basta con que la apruebe y con que juzgase odiosa, o por lo menos antipática, una circunstancia en que la innovación no se produjera. Basta en realidad con el desdén y el desprecio hacia la ausencia de cambios, hacia el anacronismo y hacia la pervivencia del pasado. Tu empresa es como tú; ambos cambiáis vuestros deseos constantemente y no es necesario que, de entrada, los suyos sean los tuyos: bastará con que compartáis la forma de esos deseos —su condición renovada y mutable— porque en ello está su esencia, y no en su contenido. Trabajar en un entorno anquilosado será, con toda justicia, la peor de las pesadillas para el hombre preocupado por su autoaprovechamiento: un ambiente de trabajo que no cambie nunca no solo entorpecerá la mudanza "interior" de uno, sino que destruirá toda posibilidad de autoestima y convertirá la vida en una maldición.

La peor desgracia que puede acontecer a una actividad es que quepa decir de ella con fundamento que se ejerce igual que hace cincuenta o setenta años (este rasgamiento de vestiduras es frecuente, por ejemplo, en materia de enseñanza, y constituye uno de los argumentos más poderosos en la destrucción de la institución universitaria), porque en semejante resistencia a la innovación radica la

prueba más concluyente de que la actividad en cuestión está muerta, es decir, que no forma parte de la dinámica biosocial y es una excrecencia suya, un residuo cuyo lugar está en la planta de reciclaje. Quien no es objeto del aprovechamiento laboral correspondiente a una empresa competitiva, entregada a la mudanza perpetua, desaprovecha su propia vida, porque, si se prescindiera de la sujeción a un aparato laboral innovador, se perderían las energías para seguir innovando con el propio yo. La gestión, innovación y reciclaje de los propios deseos no son la tarea de un rentista ocioso que experimente consigo mismo en espacios suntuarios alejados de "la realidad", sino algo que ocurre en medio del trayecto entre unos trozos de realidad y otros, porque solo quien ha sido empresarialmente amaestrado para la innovación constante puede descubrir en su propio yo deseos nuevos capaces de pertenecer de pleno derecho a un ciclo de gestión de la vida.

Pero el rasgo quizá más esencial de la idea de un aprovechamiento exhaustivo de la vida está en su vinculación con la noción del *cuidado*, ese concepto capital en el que descargan sus energías la *Sorge* de Heidegger y el *souci* de Foucault. Para una antropología en la que lo humano es simplemente el espacio de contienda entre lo sobrehumano y lo infrahumano, resulta claro que todo cuidado es poco y que esta noción ha de resultar decisiva, aunque de manera muy distinta a lo que ocurre con el animal desbestializado de religión privada opcional. En el primer caso el cuidado es un ejercicio atemorizado y trémulo que nunca está seguro de resultar suficiente y que puede echarse a perder en cualquier momento, mientras que en el segundo se trata de una atención sistemática, acumulativa y segura de sí. Aprovechar la vida exige *cuidarse*, y no solo como condición necesaria para tener siempre en buen estado la máquina de cumplir deseos y maximizar la duración de estos, sino,

sobre todo, porque el cuidado mismo se lleva a cabo mediante ejercicios que pertenecen al contenido e incluso a la esencia de una vida aprovechada. Los cuidados del hombre biogestor pueden multiplicarse hasta la exageración y convertirse en tareas francamente agobiantes. En muchas ocasiones llenarán la mayor parte del ocio y serán objeto muy destacable de deseo. Que tales cuidados adopten, de ordinario, forma deportiva constituye un hecho que habla por sí solo. Es verdad que no se tratará siempre de la práctica de deportes de los llamados de competición, pero lo que todavía resulta más cierto es que lo competitivo pertenece a la esencia de cualquier deporte, incluidos los muy plácidos y los poco agonales. No en vano, la idea de un reto o de la competencia contra uno mismo es decisiva, y pertenece a la lógica de lo deportivo tanto como a la de lo empresarial[17].

Cuidarse no es solo preservarse de daños, sino, también y sobre todo, mejorar la inmunidad propia frente a posibles peligros, muchos de ellos desconocidos, que pudieran desencadenarse. El cuidado nunca es suficiente y necesita renovarse tanto como los deseos (constituye, no en vano, un objeto de deseo con la misma estructura dinámica que todos los demás, e incluso un deseo paradigmático de los de esta clase). Es parte de la gestión de la propia vida y no puede presentarse como una tarea de disciplina represiva más o menos malhumorada o melancólica (tal como se entendían, por ejemplo, los ejercicios de convalecencia en la época de *La montaña mágica*) destinada a gentes enfermas o en peligro cierto de enfermedad, sino como la actividad más característica del hombre sano. Muchos de los mejores deseos y de los mejores modos de satisfacerlos surgen en medio de los cuidados a que uno ha

17. Véase Rafael Sánchez Ferlosio, *Mientras no cambien los dioses nada habrá cambiado* [1986], en *Ensayos IV: Qwertyuiop*, edición al cuidado de Ignacio Echevarría, Debate, Barcelona, 2017, pp. 7-87.

de someterse, y no pocos de tales deseos tienen como contenido la mejora o la innovación del cuidado mismo y de su gestión. Desde luego, es preciso que proliferen desmesuradamente las instituciones y servicios sociales que tienen a su cargo el cuidado de los animales humanos, pero la mayor parte de estos servicios se destinarán, de hecho, a proporcionar ayuda al individuo en lo que constituye su propia tarea de cuidado de sí, empeño en el que a nadie le es dado cejar.

Una sociedad de ese tipo es acéfala y carece de dirección, al igual que ocurre con cada miembro particular. El supuesto de que la cabeza es lo mejor y más noble y está destinada a mandar acompaña a la noción de cuerpo político desde que esta se inventó, pero la biogestión aporta una innovación formidable, a saber, la de un cuerpo, individual y político, que puede concebirse sin cabeza. Allí donde el control de instintos y pasiones puede encomendarse a los propios instintos y pasiones y a su interés ingénito en multiplicarse y en cuidar de sí, la cabeza es un órgano prescindible que no causa más que estorbos; sus funciones características están diseminadas por entre los otros miembros del cuerpo social y esta diseminación constituye un progreso cierto, de manera parecida a lo que ocurrió con la formación de un aparato burocrático-militar centralizado que acabó siendo conocido con el nombre de Estado. La acefalia es todo lo contrario de la anarquía o de la indecisión; es la concreción del ideal del todo social como un *perpetuum mobile* que no necesita de nadie que lo mantenga ni que lo dirija. En la granja acéfala de la sociedad contemporánea no se necesita granjero ni cuidadores porque cada uno cuida de sí y maximiza su propio aprovechamiento de manera inmejorable[18].

18. Mucho puede meditarse sobre la relación entre esta granja acéfala y la acefalia

El aseguramiento de inmunidad contra todo lo que de brutal o bestial hay en el hombre aconseja limar las diferencias entre este y el animal doméstico. Si lo animal no es bestial (es decir, si lo bestial está tan fuera de lo animal como lo está de lo humano), hombres y animales convienen precisamente en la domesticidad, la cual no necesita ya explicitarse ni en un caso ni en el otro porque debe darse por supuesta. El lugar más característico del animal doméstico es, desde luego, la granja, un lugar estrictamente residencial a la par que industrial. En ella se lleva a cabo al mismo tiempo la cría y el aprovechamiento del animal, y constituye, sin duda, un espacio de tecnología, artesanía y experimentación humana. Pero, en más de un sentido, la sociedad es precisamente una granja: sus miembros sirven de provecho regular, y no solo en su trabajo, sino en el curso entero de su vida, y, al contrario de lo que ocurre con otras clases de aprovechamiento —las propias del ganado—, es el ciclo completo de la vida del animal lo que se juzga aprovechable, y por eso se le presta residencia y habitación. El animal de granja parece ser, en todo, un animal biopolítico, conforme al sentido más literal de la expresión.

No ha sido nada fácil —y constituye un admirable hallazgo de la historia— que aprovechamiento, cuidado y gestión hayan terminado por coincidir de manera tan perfecta. La necesidad de un poder estrictamente político había surgido, en realidad, del hecho indubitable de que las gentes se resisten a ser objeto de provecho, necesitan de un cuidado externo (muchas veces contra su propia voluntad, o por lo menos contra las manifestaciones de esta), son

---

preconizada por Bataille en sus escritos de los años treinta del siglo xx. Véanse *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, selección, traducción y prólogo de Silvio Mattoni, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2003 y, sobre todo, el volumen recopilatorio de *Acéphale*, con textos del propio Bataille y de Klossowski, Jean Wahl, Rollin, Monnerot, Caillois y Masson, Arena Libros, Madrid, 2018.

incapaces de una gestión correcta de la propia vida y no logran conciliar gestión, cuidado y aprovechamiento de un modo que evite la efusión de sangre. De ahí la necesidad del pastoreo, el cual es eliminado por la biogestión y convertido en un anacronismo que no debe de ninguna manera recuperarse. Allí donde hay una biogestión adecuada, ya no hay necesidad de política.

CAPÍTULO 4

LA GESTIÓN COMO TRANSGRESIÓN

Para aquilatar adecuadamente la idea de una gestión de la vida es imprescindible distinguir la gestión de la administración, en apariencia equivalente a ella, pero netamente diversa en realidad y, en sentidos importantes, opuesta. Resulta claro que toda administración ha de serlo *de algo*, porque administrar es conducir cierto asunto a su estado de resolución. La administración es cosa que "se lleva", en el sentido casi coloquial en que se habla de llevar un asunto, un libro de cuentas o una casa. Si la administración estriba en un conducir, debería resultar fácil hacerla equivalente a un dirigir, esto es, a tener las cosas bajo dominio cierto para enderezarlas de la manera más expeditiva hacia el fin que les corresponde. No parece del todo claro que el "dirigir" —por lo menos en este sentido— equivalga al "regir" propio del soberano, pues en este último caso quien rige no está atado a la necesidad de seguir la senda más corta ni la más rápida, y hasta se diría que está en su mano establecer cuál es el camino mismo, además, desde luego, de su fin. Hay una diferencia neta entre administración y poder o potestad o, si se

quiere, entre administración y política, de suerte que la primera ha de estar subordinada a la segunda como un agente que ejecuta lo mandado y que, además, asume la obligación de hacerlo bajo severas exigencias de eficacia. Conforme a esta figura, la administración es tarea ancilar, aunque, como en tantos otros casos, al criado le quepa burlarse con astucia de su condición y le pueda imponer al amo, sin que este lo advierta hasta ser demasiado tarde, fines distintos de los que guiaban el encargo de administración, y hasta opuestos a ellos.

Aunque la diferencia entre la magistratura y el ministerio parece esencial, lo cierto es que las confusiones son frecuentes y quizá permanentes[19]. Una de las pasiones esenciales de todo soberano, o de quien se tiene por tal o aspira a serlo, es el temor de que sus ministros lo engañen o traicionen, y puede que el mero padecimiento de ese temor sea suficiente para que ocurra lo temido. La figura del dueño que desconfía de la honradez de quien le lleva las cuentas o la del monarca que sospecha de su valido halla quizá su manifestación más diáfana e instructiva en el temor expresado por Lenin a que los delegados del poder obrero revolucionario actúen como burócratas. La revocabilidad de estos delegados y su retribución igual a la de los obreros (siguiendo el ejemplo de la Comuna de París) son los remedios que Lenin concibió en el verano de 1917 para lo que, con toda razón, juzgaba como una peligrosa amenaza[20]. De la administración no puede fiarse ni el monarca absoluto ni el partido obrero revolucionario ni nadie que ejerza la genuina potestad, porque quien administra (y más aún el aparato impersonal que

19. Piénsese, por ejemplo, en la confusión medieval entre *mysterium* y *ministerium*, tal como fue descrita por Ernst H. Kantorowicz, "Mysteries of State. An Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins", *The Harvard Theological Review*, XLVIII (1955), pp. 65-91.
20. Lenin, *El Estado y la revolución*, introducción de Jesús de Andrés, Alianza, Madrid, 2006, p. 86.

lo hace, cuando tal ocurre) posee una tendencia connatural a la autonomía y al automatismo, y ello sin necesidad ninguna de apetito de insubordinación.

Tan decisiva es la distinción entre poder y administración que la idea misma del primero tiene que formarse con referencia a la segunda. Puro poder es lo que resta cuando se toma el aparato administrativo y se mira a quién obedece este, con la frecuente conclusión de que quizá no quede nada y el puro poder sea pura ficción. La idea de una potestad *separada* de la administración y estrictamente soberana es un sueño o un delirio de la razón política, y requiere la previa existencia de un aparato administrativo sospechoso: soberano es quien puede cambiar la composición del funcionariado, o eliminar o reducir a este. Que el aparato administrativo del Estado se haya convertido en el objeto de odio más vivo para los defensores del economicismo hipercompetitivo lo dice todo sobre la estructura real de las luchas por la soberanía. La del Estado, o la que retóricamente se atribuye al pueblo, es residual y obsolescente al lado de la que corresponde a la red de las iniciativas económicas ("iniciativa" es lo mismo que "empresa", porque este último término es una metonimia que toma el comienzo por lo comenzado), adversa a toda soberanía. El último acto de soberanía será despedir al último funcionario que quede.

Antes de que se produjese el raro invento de la soberanía, toda potestad iba esencialmente unida a ciertos fines sobre los que ella no mandaba y a los que había de servir, siendo el magistrado la cabeza de un cuerpo cuyas necesidades y bienes estaban previamente definidas. Regir o dirigir era sacar adelante el cuerpo político conforme a lo adecuado para dicho cuerpo o a lo que se creía que le pertenecía de manera natural, y apenas podían concebirse ni una mera administración que fuese independiente de la voluntad soberana ni una voluntad que pudiese *decidir* sobre los fines

del cuerpo en cuestión. La administración tiene que concebirse como un instrumento, pero está en la naturaleza de los instrumentos el desmandarse de quien los concibió y de quien los tiene asidos[21]. La invención de la soberanía es el paso de la metáfora del cuerpo político a la de un instrumento que el príncipe (individual o colectivo) tiene entre las manos. En el primer caso el príncipe es solo la cabeza y en el segundo es el cuerpo entero, con las manos ocupadas. El pecado de soberbia de la indiferenciación del *corpus politicum* con la persona física del príncipe (pecado harto más fácil de cometer para el príncipe colectivo) prefiguraba ya la posibilidad de que este tomase a su servicio instrumentos capaces de volverse contra el cuerpo entero.

Administración es, pues, dirección y conducción de ciertos asuntos y personas. Una vez que la idea de dirección —originariamente política— se ha trasplantado con éxito a la administración y ya no es cosa del príncipe, sino de sus ministros, la noción de un dirigir estrictamente político queda vacía de contenido y, si acaso, su recuperación será solo un delirio: el de sustraer el aparato entero de la administración a su autonomía, arrebatándole la autodirección que le es propia. La racionalidad del aparato administrativo estriba en que es autónomo y en que su campo de actividad está previamente parcelado; allí donde esa autonomía se pierde en beneficio de la voluntad del príncipe y donde, a la vez, se borran las fronteras de la parcela de la administración, sobreviene una forma monstruosa de dominación que ya no es propiamente una potestad ni es política. El totalitarismo, en efecto, es apolítico y destruye toda política.

21. Rafael Sánchez Ferlosio, "Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir" [1988], *Ensayos III: Babel contra Babel*, edición al cuidado de Ignacio Echevarría, Debate, Barcelona, 2016, pp. 271-296. Me he ocupado de la cuestión en "La expropiación de la mano", ensayo 2º de la 2ª parte de *La clac y el apuntador. Materiales sobre la verdad, la justicia y el tiempo*, Abada, Madrid, 2011.

La idea weberiana de una "conducción de la vida" expresó admirablemente la sucesión de dos momentos: el primero (el del "manto suave"), en el que el capitalista protestante originario *quiere* mantener su vida bajo un exhaustivo control y conducirla o dirigirla, y el segundo (del "estuche de acero"), en el que sus descendientes están férreamente conducidos o dirigidos por una inexorable maquinaria impersonal. Hay en el primer caso una dominación política de la vida y en el segundo otra de índole administrativa, aunque aquí convenga usar las palabras con precaución. Ciertamente la vida está administrada y en la expresión (perfectamente lícita) de "administración de la vida" tiene que hallarse un genitivo objetivo, pero salta a la vista lo incompleto de tal lectura en cuanto se advierte que quien lleva a cabo una administración como esa no es, ni mucho menos, el individuo vivo, sino cierta fuerza impersonal, la única que propiamente está *viva*. La vida se administra a sí misma, pero no, desde luego, de ningún modo que permita hablar de algún género de autodeterminación ni de autoconciencia. Porque lo que hay, en rigor, es una vida impersonal que administra las vidas personales pero que, al hacerlo, las toma como cosa inerte y como el mero contenido de estuches de acero, como materia *muerta*, en suma. Weber fue de una lucidez extrema en su visión del desarrollo del racionalismo occidental, tanto que para entender lo que ha venido después basta con tomar sus categorías y modificarlas tan solo de forma muy somera. La manera en que la administración lo es *de* algo y *de* alguien constituye, pues, lo esencial de lo que cabe decir sobre ella.

El primer rasgo de un aparato administrativo racional se distingue, de manera característica, por trascender lo en cada caso administrado. La administración lo es de algo porque no la hay que lo sea de nada, pero lo que importa es que lo administrado pueda variarse indefinidamente sin que la

administración altere su sustancia. La administración, sin ninguna duda, progresa y cambia su faz, pero este progreso adoptará la forma de una evolución lenta, acompasada a las necesidades de lo administrado. Hay en la administración una dialéctica entre la tendencia a traspasar las fronteras de su jurisdicción (convirtiéndolo todo en administrable) y una connatural prudencia conservadora que atempera la expansión e impone la reiteración del procedimiento. La administración aspira a administrarlo todo, pero siempre de la misma manera, lo cual lleva a perpetuar los procedimientos con que actúa, y a restringir, por tanto, los objetos administrables. La supervivencia de la administración occidental ha dependido del mantenimiento de esa tensión.

A los administradores se les da un problema y ellos lo resuelven mediante un procedimiento regular que, en principio y por lo general, puede aplicarse con éxito a otros casos que se les encomienden, con tal de que sean del mismo tipo. Quien funda un aparato administrativo va buscando, desde luego, la regularidad y la pervivencia: el escándalo de toda administración sería tener que innovar con ocasión de cada nuevo expediente. La racionalidad de la administración estriba en la aplicación sistemática y previsible de cierto procedimiento formal, de manera que se puedan resolver siempre las dudas sobre lo que en cada caso y momento conviene aplicar. La administración está atada al futuro porque será juzgada por él, pero también lo está, y quizá más, al pasado, porque su eficiencia depende en grandísima medida de lo rutinario de su actuación. No quiere ser en absoluto una institución tradicional —su culto a la eficacia se lo impide a gritos—, pero esa querencia conduce a una práctica incompatible con ella, porque, una vez logrado cierto grado de eficiencia administrativa, las grandes innovaciones resultan imprudentes y hasta temerarias, y no hay mejor modo de asegurar la racionalidad del procedimiento que fiarse de los

precedentes y del caudal de experiencia transmitido por mediación suya. En la administración se produce innovación solo cuando no hay otro remedio y como último recurso.

Lo anterior puede ser provechoso para mostrar la oposición entre la administración y lo que propiamente merece el nombre de gestión. Porque la gestión también exige aparatos impersonales permanentes (aunque con formas muy peculiares e incluso paradójicas) y huye de la servidumbre política de un modo quizá más pronunciado que la administración, aunque fundándose en el repudio de toda tradición y en el desprecio de toda rutina. Ese es seguramente su rasgo más llamativo y quizá también su seña esencial. Al igual que ocurre con la administración, la gestión tiene que serlo *de* algo o de alguien y también, a la vez, una práctica autosostenida que busca y encuentra sus propios objetos y que pugna por ensanchar constantemente sus fronteras. Pero, distintamente a la administración, la gestión no dispone de una tendencia contraria que la refrene. Todo es, en principio, gestionable como todo es administrable, si bien la universalizabilidad de la administración solo ocurre en principio y cuenta con que será reprimida, mientras que la de la gestión está concebida para ignorar todo límite o transgredirlo. La unidad y consistencia de la administración surgen de su condición de *tradición de aplicaciones*, mientras que en el caso de la gestión, o por lo menos en sus formas más desarrolladas, la unidad y consistencia se deben a una común *historia de innovaciones* o incluso de transgresiones.

Allí donde la administración recurre a procedimientos repetibles, la gestión se esfuerza por desechar precedentes y tomarlo todo como un desafío que demanda respuestas inéditas. Los objetos de administración se suponen casi invariables, o sometidos a un progreso en el que se mantiene constante un núcleo esencial, mientras que los correspondientes a la gestión son cambiantes, y sería un mal gestor

quien se enfrentase a lo nuevo de la misma manera que a lo viejo. La innovación en la gestión es un principio constitutivo de esta, tanto que en la génesis misma de todo asunto o problema gestionable está metida de lleno la presunción de que será gestionado de modo distinto a lo conocido hasta entonces. No suscites problemas que se parezcan a los ya tratados, porque de todas maneras serán tratados como si fueran nuevos. La experiencia gestora adoptará entonces una forma netamente distinta de la administrativa: en este último caso será una experiencia de reiteraciones, mientras que en el primero se contendrá una trepidante sucesión de rectificaciones e improvisaciones, solo parecidas en su forma. Lo que el gestor aprende es que tiene que innovar a toda costa y que lo ya aprendido no le servirá para la práctica futura, pero eso, como cualquier otra cosa, puede ser objeto de aprendizaje. El buen gestor innovador obra sin aranceles mentales y su mayor habilidad radica en desprenderse de la experiencia pasada, aunque ciertamente quepa tener mucha experiencia de desprendimientos de experiencia.

Para la administración los fines están, o eso suele suponerse, dados de antemano, mientras que la gestión tiene que reinventarlos y renovarlos a cada paso. Seguramente nada hay para el buen gestor más repudiable que la política ni más ajeno a su autorretrato que la figura del príncipe o del soberano y, sin embargo, la gestión se sale del terreno tradicionalmente tenido por administrativo e invade altivamente el político, señalando con toda seguridad lo que hay que hacer y desdeñando limitarse a buscar medios que conduzcan a la solución de asuntos previamente dados. La administración se ocupa de resolver problemas y la gestión también, pero lo característico de la buena gestión es tomar el problema que ha de resolver como si fuera rigurosamente nuevo. El gestor colabora en la innovación anticipándola y sugiriendo procedimientos para resolver problemas que no existen

todavía. De hecho, la gestión *produce* novedad a fuerza de contar con ella y de darla por supuesta. Si se atiende a los vaticinios del buen gestor en cuanto a lo que será la materia gestionable futura, se obtendrá una buena predicción de los asuntos que efectivamente se suscitarán, y ello en casi todos los órdenes de la vida, ya que apenas hay nada que se sustraiga a la posibilidad de gestión.

La buena gestión es, pues, aquella que se adelanta a la novedad de lo gestionado y procura que nada nuevo la sorprenda. Hay una suerte de relación pendular entre la gestión y lo gestionado semejante a lo que algunos filósofos del siglo XX llamaron "equilibrio reflexivo"[22]. El proceso de renovación de los modos y procedimientos de gestión produce ("genera" es el tecnicismo adecuado) nuevos formatos de lo que constituye una buena manera de tratar los problemas y, después, ante un problema dado, se adapta a él aprovechando no solo la experiencia disponible, sino, sobre todo, las propuestas de innovación todavía no llevadas a la práctica. Pero, naturalmente, los problemas gestionables se formatean casi siempre, por su parte, según lo que se supone que será el procedimiento de gestión que les convenga, de modo que la norma de la buena gestión y las necesidades de lo gestionado se influyan mutuamente hasta alcanzar un punto de coincidencia.

---

22. La noción de *reflective equilibrium*, con precedentes relevantes en Henry Sidgwick y en Nelson Goodman y que quizá debería traducirse como "equilibrio reflejo", fue expresamente desarrollada por John Rawls en *A Theory of Justice* (1971), a partir de lo ya expuesto en "Outline of a Decision Procedure for Ethics", *The Philosophical Review*, 60 (2), 1951, pp. 177-197. Véase el capítulo 9 de la 1ª parte de *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, pp. 66-73. Se encontrará una buena discusión del asunto en Ernest Sosa, "Equilibrium in coherence?", pp. 257-269 de *Knowledge in Perspective. Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press, 1991. Me ocupé de la cuestión en "¿Es posible lograr un equilibrio reflexivo en torno a la noción de autonomía?", en R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos, eds., *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 99-131, y me he retractado de lo allí dicho en el libro, ya mencionado, *La clac y el apuntador*, pp. 321-328.

Para gestionar satisfactoriamente la matrícula de los alumnos en el primer curso universitario parece que conviene hallar, sobre todo, la manera más rápida de que los aprobados en la prueba de ingreso se inscriban en los cursos y asignaturas en que han sido admitidos (una empresa a menudo complicada y llena de contratiempos), pero una universidad dinámica no permitirá de ninguna manera que la gestión de este asunto se lleve del mismo modo que hace veinte o treinta años (de ser posible, evitará que se repitan sin variación los procedimientos del año pasado) y se esforzará para que el beneficiario del servicio —que, con toda justicia, será llamado cliente— note que el trámite que lleva a cabo es, en sí mismo, una innovación (una más de las que se tienen en cuenta para la competencia que las universidades mantienen entre sí). Lograr que todos los aspirantes se matriculen a tiempo sin graves daños, disgustos o motines (y sin que aparezca la prensa para dejar constancia de nada que dañe la imagen de buena gestión) constituye, sin duda ninguna, un reto o desafío, pero lo que en verdad distingue a la gestión de la administración es que en el primer caso el reto se supera a base de buscar retos adicionales. No solo la llamada herramienta digital será nueva ese año —lo que causará quizá ineficiencias, aunque solo serán tales desde el punto de vista administrativo, y no desde el gestor—, sino que se habrán añadido a la sustancia gestionable otros elementos que la completen.

El resultado de la gestión (que seguramente será evaluable por los clientes por medio de alguna encuesta) no podrá consistir exclusivamente en lo que habría sido el resultado de la administración correspondiente (a saber, que los alumnos hubieran llegado a matricularse en los cursos al llegar el primer día de clase, o en los tres o cuatro días posteriores), sino en varios parámetros más, entre los cuales se incluirán quizá actividades deportivas y solidarias. Además

el alumno podrá estar asistido por una suerte de "tutor" (un condiscípulo de cursos algo superiores) que lo oriente en la parte de gestión que le corresponde y se destacará mucho que el hecho mismo de matricularse (incluida en él, quizá, su "dimensión" lúdica y, desde luego, la necesidad de familiarizarse con las herramientas digitales propias de la universidad) forma parte ya de la vida universitaria misma, que no se reduce a oír lecciones y a examinarse. Importará mucho que la universidad edite carteles o letreros en los que dé a conocer ("publicite" será el tecnicismo) los cambios habidos de un año para otro en la gestión. "Tú eres protagonista" será un buen lema para esta campaña, un lema que podrá figurar al pie de fotografías muy atractivas de jóvenes de uno y otro sexo, y de orígenes dispares, en cuyo rostro se combinen adecuadamente los gestos característicos de la competitividad y la solidaridad. El gasto en estos carteles será el más rentable de todos. La información sobre la innovación en la gestión constituirá, sin duda, materia evaluable, y lo será también la calidad o excelencia de la propia encuesta en la que se produce la evaluación, así como la actitud misma del cliente ante ella (que, por su parte, será objeto de autoevaluación). En principio, tal enjuiciamiento puede ser infinito, y solo se detendrá por las necesidades mismas de la gestión, a la vista de la conveniencia práctica de pasar a gestionar otra cosa.

Contrariamente a la administración, la gestión es un fin en sí mismo. La administración resuelve problemas dados, mientras que a la gestión le es lícito, y hasta exigible, crear otros nuevos. No es cierto que la gestión aspire de manera esencial a la eficiencia, y aquí radica lo que más importa en ella. Una gestión manifiestamente ineficiente sería, desde luego, un desastre, pero toda buena gestión debe *sacrificar* cierta cuota de eficiencia en aras de la innovación. Esto lo sabe cualquier cliente, y todos lo aprobarán, salvo quizá

gentes muy mal predispuestas. Lo que se sale perdiendo en eficiencia se gana con creces en la satisfacción producida por el hecho de ser los primeros en pasar por una experiencia innovadora destinada a triunfar, es decir, a ser admitida durante cierto tiempo (pero poco) como algo habitual y a ser superada por ulteriores innovaciones. Hay otro aspecto en el que la gestión necesita de cierta dosis homeopática de ineficiencia: todo buen gestor debe cuidar mucho lo tocante a reclamaciones y quejas y, en realidad, debe fomentar al máximo el uso del servicio en cuestión. Un departamento de reclamaciones que estuviese siempre inactivo sería un fracaso porque la buena gestión debe favorecer el empleo de todos los servicios ofrecidos ("ofertados" será el tecnicismo). Lo anterior no es, ni mucho menos, un sarcasmo, y no lo es porque el placer de hacer reclamaciones es uno de los más tentadores y satisfactorios para la humanidad gestionada. En la reclamación se juntan con la mayor ventaja el desencadenamiento de la indignación y la seguridad de que hay alguien obligado a atender al malestar propio y hacerse cargo de él. En rigor, tener que poner a disposición de un cliente el libro de reclamaciones no debe ser ningún quebranto para la empresa correspondiente, porque se trata de un servicio más, y más gratificante que otros.

El orgullo con que el consumidor narra sus hazañas reclamatorias y la santa indignación que muestra en esos tediosos relatos son esenciales para afianzar y aun para esclarecer y explicitar los "valores" (algunos de ellos específicamente "morales") en que cree. Cuando está satisfecho del producto adquirido, lo está por su condición de consumidor, pero, cuando interpone una reclamación y la reclamación es procesada y gestionada, lo que entra en escena es su condición de *ciudadano* y los derechos correspondientes. Una reclamación que concluya con éxito será al mismo tiempo una compra ventajosa (casi siempre con más beneficio

neto que la que no hubiera dado lugar a queja) y todo un triunfo cívico. En la reclamación del consumidor irrumpe el derecho subjetivo como un bien de consumo y los valores morales como objeto rentable, algo que seguramente define la esencia de los derechos y de la moral en la sociedad de la gestión. El perfecto gestor producirá ineficiencias de pequeña envergadura que puedan ser objeto de una reclamación exitosa y que proporcionen al cliente el triple placer de disfrutar de la reclamación misma, de ser satisfecho en sus pretensiones y confirmado en sus razones y de volver a ser atendido como cliente, aunque ahora con atención reduplicada.

La administración de tipo weberiano era la negación más severa y ceñuda de toda transgresión, mientras que la gestión postweberiana es el mar en que desembocan las corrientes más caudalosas surgidas de la inmensa cordillera de la cultura contemporánea (en este caso, de la *cultura* en sentido estricto, y no de la *civilización*). La idea de un tiempo acelerado, el sentido deportivo de la vida, la idea de la vida como juego, como desafío y como apuesta, el aprecio por la responsabilidad y la vigilancia ante el abuso, la capacidad para olvidar lo ocurrido y partir de cero, el orgullo de haber sido el primero en hacer algo, el convencimiento de estar viviendo una experiencia no registrada en repertorio alguno de experiencias, la consciencia (solo aparentemente contraria) de obedecer a valores sólidos y asentados en una convicción arraigada son lo que mueve a quien se queja de una gestión defectuosa y pide a gritos ser partícipe de su mejora, pero serlo de tal manera que esa rebelión contra los hechos —bien modesta, desde luego, aunque engalanada con los laureles de la justicia y la insumisión— haga que en lo sucesivo sea la institución o empresa objeto de la queja quien, litigando pugnazmente contra sí misma, no se permita el menor descanso en su orgía renovadora. Podría creerse que tal cosa

reduciría la posibilidad de nuevos episodios querulantes, si bien resulta fácil advertir que esto no es verdad: motivos de reclamación no faltarán nunca ni aun en la más perfecta de las gestiones. En el *Anti-Dühring*, defendió célebremente Engels la conveniencia de sustituir el gobierno de los hombres por la administración de las cosas[23], pero de lo que se trata en la modernidad tardía es de mudar tanto la administración como el gobierno en una gestión de hombres y cosas donde, lejos de cosificar a la humanidad, se tome cada cosa siempre y al mismo tiempo como un fin y nunca exclusivamente como un medio. Sustituyendo milicia por deporte, semejantes fines no exigirán dejarse hasta la última gota de sangre, pero sí todas las de sudor que puedan segregarse. Nada hay, desde luego, de alienación en este empeño, que es el más humanista concebible.

23. *Anti-Dühring, o la revolución de la ciencia de Eugenio Dühring (Introducción al estudio del socialismo)*, traducción de José Verdes-Montenegro y Montoro, Ciencia Nueva, Madrid, 1968, pp. 304-305.

CAPÍTULO 5

LLEVAR LA GESTIÓN Y ESTAR AL CUIDADO

Podría parecer que el estar al cuidado de algo o de alguien exige que la cosa o persona cuidada —o, ciertamente, el animal— sea inofensiva o que sus peligros hayan sido desactivados. El cuidar de algo se opondría, entonces, a la necesidad de tener cuidado con ello. Pero lo cierto es que a veces coinciden ambas formas de cuidado (la caución y la cura): que el niño no sufra una descarga eléctrica y que no destroce los enchufes, o que el enajenado no se lastime a sí mismo ni acuchille a quienes lo acompañan, aunque lo que se da en estos casos es, más bien que la manifestación de una unidad originaria, el solapamiento entre dos formas de cuidado que de ordinario aparecen de manera independiente.

Desde luego, aquel a quien, con los mejores deseos, se le dice "¡cuídate!" no entenderá que se le esté recomendando precaución con sus propias potencias, como si se le advirtiera para que no cayese en la mendacidad, la cólera o la codicia. "Cuídate" significa "actúa de modo que evites o reduzcas los daños cuyo padecimiento esté en tu mano evitar", y esto es cosa que se recomienda a alguien respecto del cual solo

preocupan los males que puede llegar a padecer, y no los que puede llegar a infligir. Cuidar de algo puede ser un medio eficaz para no tener que cuidarse de ello, pero solo bajo ciertas condiciones de seguridad o de inmunidad es posible emprender el cuidado curativo de algo o de alguien. Puede alegarse que llamar "cuidado" a ambas cosas constituye una homonimia totalmente azarosa e inapropiada, pero resulta claro que no es así, porque tanto aquello que se cuida como aquello de lo que hay que tener cuidado convienen en ser objetos de vigilancia y desvelo: el cuidado en relación con algo consiste en no poder desatenderlo, *ya sea por los daños que puede causar, ya por los que puede sufrir*, y que se dé un caso o se dé el otro solo es relevante para discernir de qué forma de cuidado se trata.

No todo cuidado es una gestión, pero la gestión sí que es siempre una clase de cuidado. El cuidado caucional o cautelar puede ser, sin duda, gestión, y así, quien tenga a su cargo la vigilancia de un delincuente peligroso o de un león podrá convertir en gestión esa tarea (aun sin necesidad de domar a la bestia o de regenerar al preso, empeños que entrarían de lleno en el cuidado curativo) o no hacerlo. Lo hará si supera los estrechos límites de la administración clásica y convierte la resolución de los correspondientes problemas en parte de un flujo de innovaciones evaluables en el que la eficacia sea un valor entre otros, pero podrá, sin duda, no hacerlo. El cuidado curativo también puede ser gestión (y lo antes dicho de la matrícula de los alumnos de primer curso puede adaptarse sin mucha dificultad a la admisión de enfermos en un hospital) y también puede no serlo, como ha ocurrido durante siglos, antes de que la gestión se inventase. Pero lo que ahora importa no es esto, sino el hecho de que la gestión sí constituye una forma de cuidado, y bien especial por cierto. Hay un modo de cuidado curativo consistente en aunar la preservación del daño al aprovechamiento exhaustivo de las

posibilidades de desarrollo de aquello que se cuida, de tal manera que las tareas que se emprendan para un fin sean rigurosamente las mismas que las encaminadas al otro. Esta unión de explotación y profilaxis se impondrá con toda naturalidad allí donde el objeto de los cuidados esté entregado a un género de acción tal que su cese, interrupción o aflojamiento sea, de hecho, una fuente de perjuicio —o incluso un daño— para el objeto mismo, el cual solo podrá mantenerse indemne si conserva el ritmo de su movimiento.

Para ciertas clases de objetos, el dejar de crecer o multiplicarse o el cese de su hiperactividad equivalen a una herida mortal de la que apenas se podrán recuperar, porque algunos tipos de actividad no pueden interrumpirse nunca. Una firma comercial líder que decidiese tomarse tres meses de vacaciones cometería algo muy parecido al suicidio y, al cabo de tan absurda interrupción de actividad, tendría que partir de cero. El modelo de una empresa que no puede descansar un momento y que se viene abajo en cuanto deja de crecer puede aplicarse con éxito a ciertos seres vivos, preparados o domados para un aprovechamiento exhaustivo y creciente que exige toda clase de cuidados. Para mantener un jardín de bonsáis o una granja de ocas es precisa una atención que no puede permitirse un solo momento de tregua. Cuidar de una oca es no dejar de cebarle el hígado y cuidar de una planta enana es hacer que reproduzca a escala menor la forma de una planta grande, y ello es así porque así han sido decididas las funciones (industriales u ornamentales, tanto da) de ese animal y esa planta. Llevar su cuidado es lo mismo que llevar su gestión, porque cualquier descuido causará a la vez daño y desaprovechamiento.

Se dirá, desde luego, que la oca sufre no poco daño con los cuidados a que es sometida para la hipertrofia de su hígado, y eso prueba que se trata de un régimen muy imperfecto de gestión. Las protestas animalistas contra prácticas de tal

naturaleza están más que fundadas, y lo están, de hecho, de manera sobredeterminada: una gestión correcta sería la que no causase daño a la oca, al lograr ser impecable desde el punto de vista moral y máximamente competitiva desde el de la gestión misma. De todas maneras, la gestión de la cría de ocas es altamente ejemplar, pues maximiza el aprovechamiento del animal, extrayendo de él la mayor rentabilidad económica de la que es capaz, poniéndolo al servicio de exquisitos placeres suntuarios imprescindibles para el fomento de una sociabilidad refinada y una conversación fecunda y convirtiéndolo en materia prima para una manufactura moral muy exitosa, que da como resultado cantidades ingentes de escándalo humanista y de la consiguiente certeza de la virtud y el refinamiento moral propios. El perjuicio del animal es, en definitiva, muy rentable para favorecer el repudio general del daño y el consiguiente refinamiento ético —a la par que gastronómico— de los súbditos.

Pero ejemplos como los de los bonsáis o las ocas son francamente imperfectos. Donde, por el contrario, sí que se produce de manera completa la coincidencia entre cuidado y gestión es en lo tocante a la vida del animal humano domesticado. Allí donde a la representación vigente del hombre se le ha quitado todo lo que este tiene de mixtura entre ser divino y bestia salvaje (y allí donde, por tanto, ha dejado de suscitar precaución), los cuidados que deben administrársele se hacen coincidentes con la gestión a que su vida debe someterse. La prueba de la bondad de los cuidados está en la mejora de los rendimientos asociados a ellos. Pero no se trata, en rigor, de una prueba, sino que el disfrute de los cuidados mismos constituye una hazaña o proeza (toda una gesta). Quien decide cuidarse en serio y se somete a ejercicios gimnásticos concienzudos tomará, sin duda, tal proceder como un ejercicio terapéutico, de manera semejante a lo que acontecería con una cura de sueño. Pero, distintamente

a este último caso, la cura gimnástica no se ejecuta solo con vistas a dejar el organismo apto para ulteriores proezas, sino que ella misma es una hazaña y en muchos casos su valor instrumental se reducirá a poner el cuerpo en condiciones de seguir practicando esa clase de ejercicios. Esencial en tales cuidados será que produzcan placer, y un placer del tipo especial, perteneciente a los que, al mismo tiempo, son útiles y constituyen indicio de la posesión de cierto tipo de valores morales.

El gimnasio es, desde luego, una inmejorable escuela de economía y de moralidad sabiamente combinadas. El placer gimnástico, como en general el deportivo, está en razón directa de la salubridad que proporciona y se halla esencialmente unido a cierta posibilidad de medida aritmética. La actividad gimnástica y deportiva es esencialmente computable, aunque no sea competitiva: haber tardado tanto o cuanto tiempo en una carrera o en otro empeño atlético, o haber logrado tantas o cuantas retorsiones o doblamientos corporales por unidad de tiempo son marcas numéricas sin las cuales no habría ejercicio propiamente dicho. El deporte sin cómputo sería un baile perezoso e inconsciente de sí sin valor médico ni moral alguno, y el tipo de disfrute propio de esta clase de actividad radica en el vínculo que se percibe entre el esfuerzo que se realiza y la expresión numérica de ese esfuerzo, en la cual está compendiada la excelencia moral del empeño y su rentabilidad higiénica. El atleta disfruta con su merecido descanso mucho menos de lo que goza mientras corre, salta o juega, y sus logros salutíferos no serían nada si no fuesen condición de nuevos ejercicios atléticos (más esforzados todavía, o más meritorios en términos relativos, a la vista del paso de los años).

La razón occidental es, desde Jonia a Jena (y quizá desde Olimpia a Auschwitz), constitutivamente gimnástica. El preparador físico acompañaba, no en vano, en el *Gorgias* de

Platón al médico como dispensador de los cuidados del cuerpo y era tomado como un análogo del legislador[24], siendo la relación de la medicina con la adulación culinaria la misma que mantiene la gimnasia con la cosmética, y siendo la sofística la cosmética del alma, mientras que la legislación es su gimnasia, al igual que la retórica es su cocina y la justicia su medicina[25]. El placer que procuran la retórica y la sofística es el que corresponde a un estado muelle y pasivo en el que el alma quema su salud y se deja llevar por fuerzas ajenas. El retórico, el sofista, el cocinero y el fabricante de afeites dispensan cierta clase de cuidados que impiden a quien los goza cualquier tarea de dirección de sí mismo, mientras que el médico y el preparador físico hacen con el cuerpo lo que la justicia y la legislación con el alma. El cuidado médico y el atlético son una acumulación de fuerzas —al contrario de lo que ocurre con los mórbidos dispendios culinarios y cosméticos— y lo que producen es salud, un estado que solo puede disfrutarse y mantenerse mediante nuevos ejercicios y atenciones, de manera semejante a como la buena legislación y la virtud de la justicia generan, tanto en la ciudad como en el alma individual, una vida consistente en no abandonar nunca la observancia de la ley ni la práctica de acciones justas. El ejercicio de la razón es, de hecho, una combinación de gimnasia y medicina, y constituyó una insuficiencia del racionalismo occidental de tipo weberiano el detenerse en un modelo de *poíesis* en el que la conclusión de una acción se tomaba por analogía con los productos de la manufactura o la industria (del *work* o *Herstellen*, en el sentido de Arendt). La racionalidad weberiana consistente en la resolución de problemas era en realidad una fábrica de soluciones concebida para proporcionar productos acabados, ya fueran tangibles o

24. 464 b-c.
25. 465 c.

no, y constituía, en ese preciso sentido, una racionalidad técnica. La racionalidad de la gestión es, por el contrario, *práctica* en cuanto no se encamina a la producción de resultados ni, en rigor, a la producción de nada, sino a una cabal operación o suma interminable de operaciones que constituyen fines en sí. La gestión lleva hasta sus últimas consecuencias la idea griega de *prâxis*, la cual podía entenderse como un *gerere* que ejecutaba ciertas gestas.

Una gesta es algo esencialmente memorable, es decir, algo que exige ser recordado y relatado con admiración o, por lo menos, con elogio, conforme a aquello en lo que consiste propiamente la acción virtuosa. Pero la *prâxis* griega, alumbradora de gestas, era todavía una suerte de producción: aunque la gesta tiene que renovarse siempre mediante una rememoración constante, lo cierto es que sigue siendo la misma a lo largo de todas sus evocaciones, y en esa identidad radica la posibilidad de proclamar con elogio que alguien *hizo algo*, algo dotado de perdurabilidad, como la vasija o los zapatos del buen alfarero o del buen zapatero. El general, el político y el atleta, por el contrario, ejecutan gestas y, si viven en una *pólis* razonable, sabrán que tienen asegurada la fama y el recuerdo (según sentenció la célebre oración fúnebre de Pericles), es decir, la conservación de la gesta, idéntica en todas sus rememoraciones, igual que cierta vasija excelente es siempre la misma vasija y no caben dudas sobre ello. Ahora bien: esa clase de identidad es precisamente la propia de los objetos de *poíesis*, de manera que la gesta constituye, en sentido estricto (y nada tiene de extraño que así sea), un *poíema*, una "hazaña", cosa de poetas y de artesanos, tanto como un *prâgma*, cosa de soldados y de políticos, porque en realidad, como ya se sabía desde Homero, lo que se hace se hace con vistas a la memoria que dejará, y reproducirá, por tanto, la forma o formato de lo que puede ser contado.

La gestión es un *gerere* mucho más acrisolado y bruñido, que no se preocupa por la memoria de lo que se efectúa y que no consiente detenciones del proceso de producción de nuevas gestas. Una gesta cuya memoria es del todo obsolescente no constituye propiamente gesta, sino tan solo un momento de una serie vertiginosa en cuya secuencia la identidad de cada instante se evapora a toda velocidad. Eso no significa, sin embargo, que en la gestión se pierda toda memoria; lo que ocurre es que queda constancia de la gestión misma como hábito y como expectativa, y así será proverbial lo buen gestor que es alguien y lo que de él cabe esperar, aunque sin necesidad de aducir en pro del elogio ejemplos particulares. Hay un *gerere* imperfecto que produce gestas —con todo su residuo poético y técnico— y otro perfecto que produce gestión, es decir, práctica pura destilada de toda técnica, producción inmaterial que da como único resultado la necesidad compulsiva de nuevas clases de gestión.

Cabría replicar que lo que se llama gestión en la era del globo gestionado produce bienes tangibles y evaluables —y, por tanto, hasta cierto punto asimilables a los de la técnica— en forma de necesidades o demandas satisfechas: en efecto, la correcta gestión de todo lo referente a un trasplante de riñón se asemeja mucho a una gesta, y su bondad parece que tiene que medirse por la excelencia alcanzada en esa peculiar obra de arte que es restablecer las condiciones de supervivencia de un cuerpo humano. Pero lo que en este ejemplo y en otros semejantes debe entenderse por gestión no coincide con el resultado estrictamente quirúrgico o técnico. Un trasplante afortunado puede resultar de una gestión desastrosa, mientras que una gestión brillante no garantiza ni mucho menos la salvación del enfermo, y ni siquiera justifica, en rigor, los trabajos del gestor, porque lo sobresaliente de la gestión quedará completamente cambiado de signo si a ella la siguen otras desacertadas o si, por

tomarla como modelo, la entidad o "unidad" gestora se queda estancada en la imitación de esa práctica y no tarda en ser superada por sus rivales. En una gestión verdaderamente competitiva importa sobre todo lo que ella tiene de antecedente para modos futuros que la precipitarán al olvido. Afirmar que una institución o firma es admirable por su buena gestión significa, sobre todo, vaticinar que lo seguirá siendo el día de mañana, y eso equivale a suponer que los modos venideros de gestionar no coincidirán con aquellos por los que se la alaba en el presente, o incluso que se les parecerán muy poco.

El mejor cuidado de uno mismo es el que corresponde a este ideal de la buena gestión. No es extraño que así sea, porque convertir a uno mismo en su propia empresa es el componente común de los ideales humanos más característicos de la modernidad tardía[26]. Estar constantemente renovándose, superándose, desafiándose y rompiendo moldes es un ideal de vida muy apto para empresarios, para artistas de vanguardia, para científicos de elite, para gastrónomos, modistos y otros hombres de cultura, para periodistas, para libertinos profesionales y, en general, para cualquier individuo moderno que pertenezca a las clases activas y a la parte viva de la sociedad, pero eso implica que también quien no sea miembro de esas clases (el mendigo, el conserje, el sepulturero, el estanquero, el enfermo crónico, el apuntador de teatro, el castrador de pollos, el afinador de pianos, el ayudante de casquería, el profesor de filosofía o el limpiabotas) habrá de esforzarse, si quiere sobrevivir en su humilde oficio, por tomarlo como una forma de gestión que debe renovarse sin cesar. Hasta las profesiones en principio menos compatibles con la forma de una gestión pueden

26. Acúdase al curso, ya citado, de Foucault sobre *El nacimiento de la biopolítica*. No debe dejar de leerse sobre el asunto Laura Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, prefacio de Roberto Esposito, Laterza, Bari, 2006.

convertirse en actividades esencialmente gestoras, aunque no es esto lo que más importa, sino el hecho, cuya envergadura es mucho mayor, de que la actividad de gestión tiene que ejercerse también (y quizá sobre todo) en ámbitos extraprofesionales pertenecientes a lo que tradicionalmente se tuvo por ocio o por vida doméstica.

Lo anterior puede describirse también como la conversión de la vida entera en profesión (el hecho de que el ordenador portátil o los ingenios de menor tamaño que lo sustituyen hayan de acompañar al individuo en todos los momentos y en todos los lugares es un indicio destacable de ello) y como la conversión de todas las profesiones en una sola (la del gestor, especializado en distintos ramos y jerarquizado en distintos niveles). Pero, con ser lo anterior cosa muy cierta, su examen resulta insuficiente para poder captar lo esencial, que es el movimiento conducente a la transformación de la vida en sí en objeto de cuidado y del objeto de cuidado en objeto de gestión. Quien sostenga que la vida ha quedado convertida o reducida a tal o cual cosa debería estar en condiciones de dar alguna idea sobre lo que cabe entender por "vida" en general cuando dicha vida no está afectada por esa reducción o conversión, o quizá alguna descripción de lo que era la vida antes de que fuera transfigurada del modo en que, según se afirma, se ha transfigurado. Desde luego, no cabe ninguna duda de que la palabra "vida" tiene una historia conceptual muy rica y muy antigua, a cuya investigación merece la pena dedicar toda clase de desvelos y de la que cabe esperar todo tipo de sorpresas, pero lo que quizá importe más es que por "vida" debe entenderse precisamente aquello que, siendo objeto de gestión, comprende a todos los demás como momentos o divisiones suyas.

Debe entenderse por "vida" todo lo que exige cuidado, y resulta claro que en tal concepto no solo caben los individuos humanos, sino también los de gran cantidad de especies

animales y vegetales. Las dos cuestiones esenciales son la de si hay vida que no merezca cuidado y la de si el cuidado puede dispensarse a algo carente de vida, y no parece en principio que la una y la otra deban responderse necesariamente de la misma manera. Que pueda y hasta deba cuidarse gran cantidad de objetos desprovistos de vida resulta una verdad manifiesta, y basta con reparar en los cuidados que exige lo que se toma como patrimonio histórico y cultural o, de modo menos tangible, la llamada memoria histórica cuando esta es objeto de protección política. El pasado necesita, según se cree, de toda clase de cuidados, y esta compulsión curativa podría parecer el resultado de tomarlo como algo inofensivo respecto de lo cual no sería necesario andar con cuidado: la conversión del pasado en patrimonio llevaría con toda naturalidad a su desactivación, y así el pasado no mandaría nada a nadie, ni infectaría a quien se le acercase; tan solo sería fuente de placer cultural y de autoafirmación moral. Habría, pues, objetos de cuidado plenamente muertos, lo cual significaría que la muerte no es solo cosa de la que cumple precaverse, sino también algo a lo que se debe mirar de la manera más solícita. Esta forma de conversión de la muerte y de lo pasado en patrimonio habría resultado imposible sin el crecimiento monstruoso de la industria turística[27], para cuyo éxito es necesario disponer de un caudal inagotable de documentos de cultura, los cuales deben servirse en un estado de conservación tan pulcro y atractivo como las bañeras de los hoteles que sirvan de alojamiento a los clientes[28].

Pero, naturalmente, el pasado no es tan inocuo y los cuidados culturales que se le dispensan son compatibles con el almacenamiento de una carga destructiva que a menudo se

27. Véase Antonio Gómez Ramos, *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Akal, Tres Cantos, 2003, pp. 23-27.
28. Es imprescindible la lectura del texto de Aloïs Riegl (de 1905), *El culto moderno a los monumentos*, traducción de Ana Pérez López, Visor Dis, Madrid, 1987.

activará de la manera más cruenta. En el momento menos pensado y más inoportuno, las referencias historiográficas se convertirán en voces que reclamen venganza, la cual empezará siendo solo literaria (y ordenará revisar el relato histórico de modo que el pasado haya de interpretarse en sentido adverso para quienes lo usaban en beneficio propio, o en sentido favorable para quienes quedaban desacreditados por él), aunque podrá, a poco que se descuide, exigir sangre de la de verdad. En rigor, el cuidado de los bienes culturales es una parte del que debe dispensarse a quienes los consumen, los cuales podrán, con parecido derecho, quejarse del mal estado de la lubina y del acueducto romano. Sin embargo, la manera habitual de expresar la queja por la mala prestación de esta última clase de servicios tenderá a presentar como objeto de daño al bien cultural mismo, y no a su consumidor. El culto del pasado se ejerce en el seno del consumo turístico, pero no por ello deja de ser una forma de culto. Es, de hecho, el modo contemporáneo que adopta el culto a los muertos, indoloro y ventajista, diseñado para proporcionar satisfacción a quien lo ejerce y mantenerlo libre de todos los desasosiegos propios de estas clases de actividad. Quien goza de un patrimonio está sometido a la servidumbre de administrarlo, pero, si esas propiedades gozan del carácter de lo sagrado (aunque se trate de lo sagrado en forma residual y en avanzado estado de trivialización), su gestión habrá de confundirse con cierto cuidado especial que proporcione a quien lo ejerza certeza sobre su condición de elegido, una certeza que ya no tendrá como objeto la salvación, pero sí la salud o buena forma cultural y, por tanto, moral (es decir, el suplemento espiritual del bienestar económico).

Hay, pues, posibilidad cierta de cuidado de lo que no está vivo, aunque la forma que adopta enseña no pocas cosas sobre el vínculo esencial entre cuidado y gestión. El disfrute

y culto del patrimonio cultural constituye, no en vano, una forma muy sobresaliente de salud y de salvación (de salud y equilibrio psíquico y de salvación moral), de manera que muerte y pasado resultan ser componentes necesarios de una *vida* que merezca plenamente este nombre. Es más: su única justificación posible (aquello que propiamente *salva* a los muertos y a la historia) radica en servir de alimento espiritual a los vivos y al presente. El lema, grabado a sangre y fuego en la frente de todos los estudiantes de historia, según el cual el pasado debe verse con los ojos del presente, ilustra a la perfección esta forma de gestión del tiempo.

Pero la segunda pregunta, tocante a si toda vida ha de ser objeto de cuidado, debe responderse de manera afirmativa sin ninguna vacilación. La mejor prueba de que ello es así radica, sin duda, en que, cuando un ser vivo sea eliminado lícitamente, dicha eliminación se procurará acompañar de toda clase de cuidados que la hagan lo más indolora posible y, si tal cosa no se logra, la licitud de la eliminación estará moralmente en entredicho o se tomará incluso como un cuidado más: algo que se administra para acabar no con la vida, sino con el daño[29]. La vida es lo que es precisamente porque constituye un objeto de cuidado, y la exigibilidad del cuidado, no en vano, ha sustituido a la posibilidad de sacrificio como fuente del carácter sagrado de la vida. Ofrecer la vida

29. Seguramente hasta las gentes menos propensas al vegetarianismo —y quienes, por tanto, no tengan el menor propósito de sumarse a esa clase de dieta— tomarán la erradicación del sacrificio animal como una forma de progreso. El carnívoro recalcitrante seguirá comiendo carne durante toda su vida, pero verá con los mejores ojos que sus hijos o nietos sean vegetarianos y, en caso de poder elegirlo él, elegiría sin duda un mundo futuro en el que ya no se comiese carne. Está en la tesitura agustiniana de quien dice "Dame, Señor, continencia y virtud, pero no me las des todavía", alguien que, desde luego, sabe muy bien lo que es bueno, aunque aplace su disfrute. Lo que importa a este propósito no es tanto lo que uno haga, y ni siquiera lo que considere deseable que hagan otros, sino lo que se toma como señal de progreso aunque, por los motivos que fueren, uno mismo se sustraiga a él. El día en que se comiencen a aprobar leyes y disposiciones favorables al vegetarianismo se habrá inaugurado un proceso cuya vuelta atrás resultaría inconcebible hasta por sus adversarios.

en sacrificio no es más que un rasgo de fanatismo oscurantista y no debe incluirse, de ninguna manera, en la relación de los actos moralmente exigibles. Es cierto que a veces la entrega de la propia vida puede ser objeto de admiración, pero lo será siempre en función de los daños ajenos que dicha entrega evitará (y será tomada, por tanto, como una acción supremamente altruista, considerándose la evitación del daño ajeno como una forma de altruismo superior a la que se esfuerza por regalar beneficio). Quien ejecuta tales acciones sabe que lo sagrado no es su propia vida, sino la de aquellos a quienes trata de beneficiar. También suele ser muy estimado el suicidio de quien pone fin a la propia vida para ahorrarse daños insoportables o un tiempo desprovisto de todo placer. Está claro, sin embargo, que aquí no hay propiamente nada que sacrificar. La vida puede llegar a eliminarse, pero solo para maximizar el cuidado, y en ciertas ocasiones no sorprenderá a nadie el que la eliminación misma constituya un acto terapeútico.

Un cuidado que no adopte la forma de gestión es un cuidado insuficiente que debe perfeccionarse. Nadie responsable y sensible optará por cuidados episódicos y fragmentarios, que serían más bien un caso de descuido o de negligencia. La conducta solícita debe ser diligente, pero la gestión es la forma más característica y perfecta de esta virtud. Al mismo tiempo, el cuidado es el modo más perfecto de gestión, algo que no ignoran quienes recomiendan que el gestor esté cerca de lo gestionado y conecte emocionalmente con ello. "Emocionalmente" es palabra que, desde luego, no se refiere a pasiones, sino a esa imitación o sucedáneo suyo que recibe el nombre de "emoción". Las pasiones no pueden gestionarse, pero las emociones sí, e incluso son en sí mismas el resultado de un proceso de gestión. Uno debe experimentar y exhibir las emociones adecuadas para llevar una vida realizada y en desarrollo, y debe hacerlo de manera

semejante a como cuida su dieta o su musculatura. La gestión de cualquier asunto debe ir acompañada de ciertas emociones que vinculen al gestor con el objeto de su desvelo o, como se dirá sin duda, que lo *impliquen* en él, es decir, lo plieguen, ciñan y adapten a tal objeto, pero sin que el autor de la gestión quede enganchado como a algo adictivo, porque el buen gestor ha de saber adaptarse a múltiples objetos de gestión que se suceden vertiginosamente. Mientras que las pasiones se desencadenan de manera no reglada y por eso necesitan gobernarse (evitando excesos que son una fuente temible de peligro), las emociones necesitan solo gestión. El cuidado es una gestión emocionalmente implicada, es decir, una gestión mejor gestionada que la que se lleva a cabo sin vinculación emotiva con lo gestionado.

El gestor necesita, sin duda, una alta inteligencia emocional, y lo que eso significa es que su pericia gerencial ha logrado extenderse hasta el ámbito de sus sentimientos, terreno en el que suele situarse precisamente lo más *personal* de todo[30]. Tu personalidad son tus emociones, y es a ellas a donde tienes que acudir para saber lo que eres y a donde los otros acudirán para reconocerte. El gestor se caracteriza, desde luego, por abordar innumerables objetos de gestión en su vida y, si la implicación con ellos lo llevara a quedarse clavado en alguno sin posibilidad de seguir adelante, no solo sería un mal gestor, sino también un enajenado. Pero este riesgo no se cura con la indiferencia, sino con un modo de implicación emocional que podría calificarse de "formal": uno no se identifica, desde luego, con *este* asunto particular, pero sí con la forma misma de lo gestionable, de manera que no podría concebirse a sí mismo fuera de toda gestión. Le va la vida en ello, porque vive las cosas y para ello es bueno que

30. Véase el libro, ya citado, de Alberto Santamaría, *En los límites de lo posible. Política, cultura y capitalismo afectivo*.

lo vivido no sea una sola cosa. Uno se identifica con el gestor que es, y no con el lugar donde vive, ni con la clase de trabajo que ocasionalmente desempeña, ni con la pareja con la que ahora convive, ni quizá con la preferencia sexual que ahora lo mueve, y quizá ni siquiera con la identidad sexual que ahora adopta. Todo eso cambia y conviene que cambie cuanto más mejor, porque en el cambio radica precisamente la posibilidad de identidad. El carácter propio se manifestará en la personalísima manera que uno tiene de cambiar y aquello con lo que uno estará emocionalmente implicado se compondrá, sobre todo, de cambios, iniciativas e innovaciones: objetos sucesivos de gestión a los que se debe atender de manera diversa sin perder la implicación un solo momento y, por tanto, con el más solícito de los cuidados. Eso y no otra cosa es la vida. Nada tiene de extraño que cuando uno queda inepto para ese ritmo, su vida haya quedado despojada de calidad, e incluso de dignidad.

CAPÍTULO 6

LA DIGNIDAD Y EL DESEO

De ser cierto lo que se ha tratado de mostrar hasta aquí, la vida no solo constituirá el más adecuado y típico objeto de gestión, sino que el adoptar la forma de un cuidado (en el sentido terapéutico, no en el precautorio) pertenecerá a la perfección de la gestión, y por tanto a su esencia, lo que, unido al convencimiento de que toda vida, de por sí, demanda cuidado, llevará a la natural conclusión de que una vida no gestionada es tan miserable y menesterosa que no merece propiamente el nombre de vida: la vida sin gestión no es más que un anticipo de la muerte. La idea, tan popular, de una muerte digna va unida al convencimiento de que, si un enfermo está perpetuamente condenado a sufrimientos muy penosos que lo reducen al papel de ser sufriente, sin capacidad de asumir ningún otro ni de concebirse fuera de él, la cesación de la vida no solo es para ese enfermo un beneficio o un ahorro de mal, sino algo que lo preserva de llevar una vida contradictoria con lo que por vida debe entenderse, algo que no merece tal nombre y que es en sí mismo una injusticia y el producto de un error: eso parecerá vida, pero no es

digno de lo que por tal ha de entenderse, y el hombre en cuestión está propiamente muerto, aunque su cuerpo subsista, de manera impropia e inauténtica, con el disfraz de lo vivo. Quizá resulte inadecuado eliminar de oficio toda vida indigna (y esta precaución reconoce que el concepto de vida digna no es tan preciso como debiera, aunque no surge de semejante preocupación por la claridad, sino del cálculo pragmático conforme al cual una decisión así traería conflictos sociales poco rentables y de fácil prevención), pero lo que no parece admisible es negar a quien crea firmemente que su vida es indigna, o a aquellos allegados suyos a los que semejante indignidad amenace con hacer indignas sus propias vidas, la posibilidad y hasta el derecho de tomar las decisiones oportunas.

No procede aquí tomar partido, a favor ni en contra, sobre los razonamientos e intereses, ni tampoco sobre las pasiones (o quizá solo emociones) que andan implicadas en este asunto. Sí vendrá bien, por el contrario, una descripción en la que se ponga de manifiesto lo que no suele verse en las tomas de posición habituales. Quien se niega a dar por buenos los argumentos que echan mano de la idea de una vida digna lo hace a partir del convencimiento de que la vida humana misma es algo digno de por sí (e incluso algo tal que difícilmente admite hallar cosa más digna que ella) y, por tanto, no resulta concebible (es contradictoria, además de mostrar vicios quizá peores que el descuido de la lógica) la idea de una vida que, siendo humana, sea a la vez indigna. El adversario de la idea de una vida humana indigna razona (y, por lo que cabe suponer, siente) en términos categóricos, no sujetos a matiz ni a distinción. Si algo es vida humana, se trata por necesidad de algo sagrado, ya provenga esta condición de algún decreto divino, ya de la idea misma de humanidad. Es, desde luego, en la forma categórica de la tesis donde esta encuentra las mayores dificultades. Quien quiera

negarla podrá prestarle un asentimiento considerable, pero bastará con que no sea total para pasar al bando de sus adversarios. Basta con que haya un solo caso entre miles de vida tomada por indigna para que esa muestra tenga más importancia que los millares en que no hay desacuerdo. Nada tiene, desde luego, de raro ni de espantable el que las mayores disputas acontezcan por casos muy rebuscados, por excepciones o por detalles inadvertidos; si todas estas rarezas pudieran ser legítimamente olvidadas, quizá fuera fácil convenir en relación con asuntos importantes, pero semejante acuerdo sería como el de las aves que comen de una misma mano o como el de las moscas que acuden a un mismo muladar.

El concepto de una muerte digna parece remitir con toda razón al de la indignidad de la vida aunque, como se verá, posee consistencia propia. Sin duda es retóricamente preferible hablar de la primera a emplear el concepto de "vida indigna", que puede resultar dañoso para quienes sufran lo designado por esta expresión y —se dirá probablemente— añadirles sufrimiento. Pero, se use o se evite la denominación, a quien defienda la idea de una muerte digna no le resultará nada fácil prescindir del concepto de una vida sin posibilidades de ser proseguida con dignidad. Una vida así se distinguirá, desde luego, y aquí parece radicar la mayor de sus indignidades, por reducirse a un conjunto de sufrimientos imposibles de absorber, esto es, una sucesión de padecimientos tales que no cabe esperar placer o sosiego alguno que pudieran no ya compensarlos, sino permitir distanciarse de ellos o tomarlos como accidentes. Se supone que la vida indigna se reduce a un dolor tan avasallador que ya no puede considerarse separable de la identidad de quien lo experimenta, o que arroja a quien la padece a un estado próximo al meramente vegetativo o coincidente con él, un estado siempre inhumano

que desfigura y torna irreconocible a la persona, haciéndole perder, no en vano, todos los rasgos que constituyeron lo que se llamó su personalidad. La vida indigna sería una vida irreparablemente dañada, y la única manera de proseguirla con dignidad sería precisamente interrumpirla; la eutanasia no solo ahorra daño y dolor, sino que en cierto modo restaura la dignidad perdida, pues de entre todos los episodios que pueden quedarle por experimentar al ser dañado es el único en el que comparece como dueño de su destino (cuando lo que se hace es ejecutar su voluntad expresa) o, por lo menos, el único en el que se le trata como si llevara las riendas de sí (cuando, aun sin constancia explícita de que esa fuese su voluntad, se conjetura verosímilmente que lo era). La idea de una muerte digna no es nada sencilla de desmontar o desacreditar, pues goza de todos los elementos capaces de colocar a un concepto en la parte central del catálogo de tópicos de la época. Con lo anterior no se quiere entrar aquí en ningún debate normativo sobre la licitud o no de la muerte digna, sino tan solo poner de manifiesto que, dado el modo en que los contemporáneos concebimos la vida y la muerte —y también, desde luego, la gestión y el cuidado—, y con ello el poder, la decisión y el destino, semejante idea no podría no haber surgido, y que cabe aprender mucho de tan fatal necesidad.

Lo que probablemente acontece a quien sufre una vida indigna no es tanto un sufrimiento irremediable cuanto la pérdida de toda capacidad propiamente activa. Se trata de alguien reducido a la condición de objeto de cuidados y sin posibilidad alguna de cuidar de sí mismo ni de ninguna otra cosa. Que alguien haya de recibir solo cuidados y que ya no quepa esperar de él que ejerza ninguno define la relación de ciertos seres con algo tan capital para lo que se entiende por vida como lo es el cuidado. En la vida indigna, la atrofia de la capacidad de ejercer cuidados es irreversible, mientras que

la necesidad de recibirlos crece también fatalmente. Lo que importa aquí no es, sin embargo, la multiplicación de las atenciones que alguien debe recibir: eso es un asunto pragmático que no conlleva mengua de la dignidad, sino, si acaso, gastos y contratiempos familiares o sociales. Lo decisivo es que el sufrimiento padecido ha causado un daño irreversible en el ejercicio de la función vital esencial, que es el cuidado (de sí o de cualquier otro objeto). La vida se ha convertido en indigna porque ha quedado tan dañada que ya no es concebible en absoluto el mínimo ejercicio de ninguna capacidad de gestión. Es en la atrofia gerencial irreversible donde propiamente radica la pérdida de la dignidad y, en rigor, la pérdida de la vida misma, que ya solo conserva de su concepto la exigencia de recibir cuidados. La vida así dañada es, desde luego, objeto de gestión, y un objeto, por cierto, extraordinariamente puro. En el mantenimiento de esta clase de seres debe colaborar un número grande de profesionales emocionalmente implicados y de familiares o parientes para los cuales todo trato con la persona en cuestión es un trato gestor. Relacionarse con ese ser equivale a llevar mejor o peor el *asunto* en que se ha convertido y al que se ha reducido, una tarea cuyo desempeño exige eficacia y diligencia, pero también emociones empáticas y valores morales solidarios.

El cuidado y la gestión de seres incapaces de autogestionarse y de cuidar de sí es una tarea social de primerísima clase a la que no cabe renunciar, aunque solo sea para poner de relieve la posibilidad de convertir al ser humano en cosa totalmente gestionable. Pero esa clase de seres es en sí misma monstruosa, y su sola existencia deforma peligrosamente la noción que de la vida humana debe tenerse. La idea de alguien que es objeto inagotable de cuidados sin poder ser ya dispensador de ellos debe ser tratada con la mayor precaución, ya que, sin culpa alguna por su parte, ese monstruo terapéutico es peligroso y hasta temible, y no por los males

que ocasiona —que deben remitirse al sistema sanitario o de bienestar social, aunque se vuelven más nocivos cuando estas instancias fallan—, sino porque proyecta siniestramente su sombra sobre los individuos humanos jóvenes y sanos, los cuales no podrán dejar de representar su propia vida como amenazada por semejante desfiguración y como destinada a ella casi inexorablemente. Que la vida concluya o acabe en la deformidad implica que el final y la finalidad de la vida no son coincidentes de por sí y que, a partir de cierto momento, el vivir es contradictorio con su propia finalidad; no solo es incapaz de lograrla, sino que la niega con todo empeño y con dolor. Podría pensarse que la idea de una finalidad de la vida humana pertenece a una clase de pensamiento anacrónica y obsoleta, y que, si por algo se distingue lo que se llama modernidad, es por no admitir para el hombre ningún fin que él no pueda darse con autonomía. Tal suposición es muy sensata, pero su verdadero significado quizá sea incompatible con la interpretación que los modernos solemos darle. En efecto, el ser humano carece de una finalidad previa a sus propias elecciones, pero lo que esto implica en los tiempos llamados modernos es que el hombre tiene que concebirse como un ser que elige fines y que calcula los mejores medios para satisfacerlos. Como es de sobra sabido, semejante elección de fines constituye para la mayor parte de la humanidad moderna una mera ficción, aunque una ficción poderosísima.

La afirmación de que los hombres y mujeres modernos eligen de hecho las finalidades de sus vidas o de fragmentos importantes de ellas es escandalosamente oscura y hasta cínica y deshonesta, pero puede sostenerse sin rubor siempre que se la proponga como un ideal o, más exactamente, como un horizonte hacia el que se mueven los tiempos modernos, a menudo con penalidades y retrocesos, aunque siempre con rumbo más cierto que en otras épocas. Hay muy

poca diferencia lógica entre la afirmación de algo como un ideal que está en vías de cumplimiento y como un hecho imperfectamente verificado; sin esta cuasiequivalencia, ante la cual las distinciones entre hecho y valor o entre lo fáctico y lo normativo se convierten en ociosa escolástica, nadie se vería a sí mismo como inmerso en el flujo mágico de la modernidad. Al tomar un ideal no cumplido como un hecho incompletamente desarrollado, resulta muy natural, y casi exigible, hacer hincapié en la condición fáctica (o, *a pesar de todo*, fáctica, según se dirá) de aquello que uno se trae entre manos. Los hechos incompletos o embrionarios son, no en vano, una clase especial de hechos y esto solo puede negarlo la mala fe. A partir de aquí, y con tan formidables operaciones de descuento, la idea de que de hecho somos seres que eligen sus propios fines se impone como una ficción eficaz y verosímil, que no puede reconocerse como meramente ficticia salvo con temerario abandono de los dogmas capitales de la modernidad. El rasgo menos halagüeño de esta creencia no es, sin embargo, su carácter ficticio (alguna clase de ficción es necesaria en el pensamiento, y constituye un signo de ignorancia el creer que pueden eliminarse todas), sino que, cuando se desenmascara como una ficción, no resulta fácil descubrir a qué hechos no ficticios está vinculada.

La verdad que oculta esa ficción es que el modo de vida moderno exige de manera ineludible y compulsiva una forma muy peculiar de relación del ser humano con los fines de su obrar, a saber, la consistente en someter dichos fines a una renovación incesante y en declarar obsoleto a cualquiera de estos que posea cierta antigüedad, variable según los casos. Cambiar de fines es el único fin posible; no cabe otro y esto no es objeto de elección. Puede darse, ciertamente, un círculo o circuito de los fines, pero a condición de que aquellos que retornan se presenten como novedad y su presencia anterior sea olvidada, cosa por lo demás nada difícil. El

súbdito de la modernidad tardía debe entregarse a fines y debe hacerlo, en principio, con la mayor y mejor racionalidad que le quepa, pero la verdadera norma de su conducta es la racionalidad con arreglo a fines *mutantes*, la cual debería equivaler a algo semejante a una *racionalidad con arreglo a cambios*, categoría esta en la que el significado del término "racionalidad" se evapora sin remedio. El mencionado súbdito no es, de ninguna manera, alguien que calcule los medios más adecuados a fines que previamente se han admitido o han sido impuestos. Debería evitarse la creencia de que el súbdito en cuestión se pasa la vida echando cuentas, porque lo que hace sin cesar —y esto no exige capacidad ninguna de cálculo— es sustituir unos fines por otros con todo el desahogo de quien puede permitirse los gastos que le vengan en gana. El súbdito de la modernidad tardía es un derrochador soberano y a ese dispendio sin tasa llama vida. El capital correspondiente resulta inagotable, pero puede llegar el momento de no hallar nada en que dilapidarlo, y precisamente a esa extinción equivalen las condiciones de lo que se llama una muerte digna.

En realidad, lo que la modernidad tardía llama "vida" es el resultado de neutralizar la oposición entre el aprovechamiento y el despilfarro. Esta superación dialéctica prosigue la que se dio entre el uso y la fruición y entre la norma y la transgresión, de manera que la *vida* será aquello cuya óptima vigencia consista precisamente en tener que ser tomado como algo que se aprovecha tanto más cuanto más se dispendia. Tal coincidencia de contrarios exige, desde luego, que lo uno y lo otro se ejerzan al máximo. Si algo se aprovecha, pero solo un poco, y, si se despilfarra, pero solo hasta cierto punto y cuidando las consecuencias, entonces los contrarios no se identificarán, pero sí lo harán cuando su intensidad se aumente hasta el extremo: al conjunto de lo así identificado

se lo podrá llamar "vida" precisamente a partir del momento en que ya resulte indiferente y carente de todo interés el distinguir si algo es ahorro y capitalización o gasto y derroche: si pertenece a la conducta de quien no está dispuesto a gastar un céntimo más de lo necesario o a la quien no escatima un solo céntimo a la hora de ejecutar un soberano dispendio. En esta unión de opuestos, lo que Bataille llamó economía restringida y economía general cancelan su oposición y dan lugar a algo que las excede y las empequeñece. La vida se derrocha aprovechándola y se la aprovecha dilapidándola, porque el tomarla como objeto de mera explotación es un delirio puritano y el convertirla en mero gasto una licencia libertina. Lo uno y lo otro tienen que comparecer juntos, y lo harán de tal manera que su diferencia pase del todo inadvertida.

Quien no vive la vida al máximo no aprovecha ni derrocha gran cosa, y, de llegar a hacerlo, padecerá con la mayor pesadumbre los rigores de lo primero y la ruina que sigue a lo segundo, pero quien le dice a la vida un sonoro y explosivo "sí" ya no tendrá ninguna necesidad de discernir lo uno de lo otro, que fundan su distinción en lo que ambos tienen de doloroso y la deshacen cuando aflora su común condición gozosa. La cancelación de esta oposición obedece al mismo esquema que la correspondiente a la pugna entre sumisión y emancipación. Quien dosifique cuidadosamente una y otra formas de conducta no hallará nunca el punto en que ambas se confunden, pero quien se entregue a ellas sin restricción descubrirá, con toda naturalidad, que su coincidencia ha empezado antes de poder advertirlo. Esta dialéctica común a las formas económica y política de la norma y la transgresión es seguramente la esencia de la modernidad tardía. Bajo algún nombre había de conocerse esa esencia, y "vida" es seguramente el más prestigioso de todos y el más apto para prender en el uso ordinario.

Pero, naturalmente, la vida es cosa muy distinta de una etiqueta feliz que pegar en el envoltorio de cierto concepto recién alumbrado por operaciones dialécticas de neutralización o cancelación, realizadas en un laboratorio metafísico. Que la palabra "vida" haya llegado a significar precisamente esto es todo un episodio —de momento el último— de la historia del concepto, o, dicho de otro modo, de la "vida" de la vida (y aquí las comillas pueden cambiarse de lugar). Apenas cabe imaginar qué sería de nosotros, y de los demás conceptos que nos tienen en su poder, si "vida" significase otra cosa o si fuera un término muerto, olvidado o sepultado, lo cual no es imposible desde el punto de vista lógico, pero resulta, en puridad, inconcebible. Se supone con muy naturales razones que la "vida" tiene que estar viva para que quienes estamos atenazados y espoleados por este concepto permanezcamos vivos. Quizá la cumbre de la "vida" tardomoderna aparezca en el momento en que ya no sea necesario emplear la palabra en cuestión, pero esa clase de "muerte" de la "vida" corresponderá a la plena consumación de esta y solo será posible con el parejo olvido de la muerte misma. Si tal cosa llega a ocurrir, lo hará en una época que no será la modernidad tardía, sino otra distinta, porque la "vida" tardomoderna tiene que proclamar sin cesar su nombre y de ninguna manera puede permitirse guardar silencio sobre sí.

Conforme a los dogmas de la época presente, es preciso creer que la vida vive su etapa de máximo esplendor cuando se pronuncia su nombre sin cesar para rendirle culto y para que el sonido o los caracteres de su significante hagan explotar toda la potencia que está guardada en su significado. En el fondo de su entendimiento, los súbditos de la modernidad tardía saben que todo lo relacionado con el significado de la palabra "vida" es aburrido y banal, pero nadie se atreverá, por nada del mundo, a insinuar algo semejante a esto. La vida

de la vida impele a decir "vida" sin cesar y a que esa dicción sea tan exultante y vivaz como todos los demás actos de quien no solo está vivo, sino que debe repetirlo incesantemente mientras sea capaz de ello, combinando esa pronunciación con toda clase de gestos de acompañamiento y de movimientos que confirmen lo dicho. Cuando esa cantilena cese, no será ella sola la que haya terminado.

CAPÍTULO 7

LA SOCIEDAD GESTIONARIA

La condición gestionaria, esto es, el hecho doble de que toda actividad y pasividad están sujetas a gestión y de que la gestión constituye, en rigor, la única actividad posible (y la cesación o pausa de la gestión, por su parte, la única forma de pasividad) es lo que esencialmente define a la sociedad tardomoderna. La sociedad gestionaria se parece a la totalitaria en que extiende la dominación a todas las funciones del cuerpo social, pero se distingue de ella en que no opera con dominación política, sino doméstica (es decir, "económica", en el primer sentido que este término tuvo). La sociedad gestionaria y la totalitaria convienen en que todas las células del cuerpo colectivo han de ser parte activa de la dominación, por lo menos allí donde lo gestionario y lo totalitario se muestren en toda su perfección. No cabe ninguna duda de que las sociedades totalitarias conocidas han sido incomparablemente más violentas y sangrientas que las gestionarias: la politización integral de la sociedad no es posible sin su militarización, mientras que las sociedades gestionarias, que tienen como fin la economización

integral, se fundan en el apaciguamiento y en el horror a la sangre.

La primera observación que conviene anotar es que la politización integral produce, como se ha solido advertir en los análisis clásicos del totalitarismo, una despolitización también completa. Nada hay en esto de paradójico porque, en general, es requisito ineludible para que haya política, en el sentido recto o literal del término, algún tipo de lindes o fronteras entre lo que es político y lo que no. Solo cuando la política constituye un ámbito o esfera discernible de otros, cabe hablar de política en puridad, pero esa distinción no siempre puede practicarse. Podría concebirse en principio una política ubicua que propagase más allá de toda frontera modos de acción característicamente políticos como la deliberación o el sufragio, o una mezcla de ambos. Si fuera concebible en serio una sociedad en la que las gentes se reunieran en asamblea para discutir y decidir con quién han de casarse los reunidos, qué nombres han de recibir sus hijos y si son verdad o no ciertos teoremas matemáticos, ese sería un ejemplo, no por civilizado y democrático menos teratológico, de sociedad totalitaria. Sin embargo, tal clase de ejemplos no merece demasiada atención porque quizá se trate tan solo de devaneos pueriles de un pensar que, pareciendo coherente y sobrado de rigor, acaba siendo menos inteligente que su objeto. Es cierto que, cuando los procedimientos deliberativos se sacan de quicio y se los quiere convertir en la esencia de una suerte de "modo de vida democrático", el cuadro que se obtiene sería agobiante si no resultase *naïf*, pero lo que más importa en estas doctrinas de la "deliberación total" no es el peligro de ser cumplidas en la práctica (el cual resulta francamente inverosímil), sino el mucho más temible de servir de ideología a modos de poder en los que, aunque el mando se halle fuera de toda acción de deliberar (ya sean los súbditos o sus representantes quienes lo hagan)

y sea inalcanzable por ella, se haga creer, sin embargo, que la deliberación es el máximo ideal de esa clase de sociedad y que está *en camino* de constituir el procedimiento esencial del ejercicio del poder. La deliberación total no tiene nada que ver con el totalitarismo porque la primera es un constructo ideológico ilusorio y el segundo una forma política real.

El totalitarismo es la degeneración de la política, pero, contrariamente a una tesis muy extendida, lo es de igual modo que el alcoholismo es una degeneración de la ingesta de bebidas alcohólicas. Parece, sin duda, característico de todo totalitarismo el uso de la violencia y —se dirá— la violencia misma constituye una negación de la política. Tal cosa es muy cierta, pero no lo es porque la violencia sea ajena a la política, sino más bien por todo lo contrario: hay política en momentos y lugares en los que la violencia acecha o forma un cerco y en los que, sin embargo, ha sido contenida o se la ha reducido a una expresión menor o tolerable, y así el triunfo de la política sobre la violencia consiste en un apaciguamiento de esta última, el cual habrá de acompañar a un trazado de límites para la propia política, porque una política sin fronteras conduce a la producción de violencia en cuanto los límites de aquella se vienen abajo. La sociedad gestionaria, por el contrario, no se funda en la violencia, o por lo menos no en la de carácter sangriento. Pero esto se debe tan solo a que la sociedad gestionaria es una hipertrofia de la administración doméstica —semejante a la que la dominación política experimenta en la sociedad totalitaria— y a que dicha administración, aun pudiendo llegar a ser muy violenta y hasta sangrienta, aparta la guerra de su horizonte. La *militia* es cosa distinta de la *domus* y pueden, si acaso, ser objeto (*domi militiaeque*) de agregación, pero no de confusión ni mixtura. La casa requiere la paz o, por lo menos, la

retaguardia. Aunque la paz puede ser un objetivo de la política (acaso lo sea siempre en última instancia), para la administración doméstica resulta una condición necesaria. Es cierto que en el seno de la casa caben el parricidio y el fratricidio (y la madre seguirá llevando la casa después de matar el hijo al padre, o de matarse los hermanos entre sí), y que la guerra civil se libra a veces intramuros de la hacienda y del hogar, pero lo que importa es que, si ha de seguir habiendo casa, esta ha de sobreponerse al fratricidio y hacer como si no se hubiera dado. No llevaba razón Hobbes en que la guerra civil fuera la muerte de la ciudad, comunidad política o Estado; más bien ocurre al revés: es su claustro materno o su incubadora, y quizá su gimnasio. La guerra civil es un medio magnífico para la formación de un nuevo Estado, pero cuando se entromete en casa, es tan destructiva para esta que la disuelve del todo o, como suele decirse, *la deshace*.

Allí donde lo político invade todo lo demás, lo aniquila, y tal cosa solo puede hacerse con violencia, mientras que allí donde es la administración doméstica la que se extiende sin límites, convirtiendo al mundo en una casa o en una apolítica inclusión de casas, lo que tal administración lleva a cabo es también aniquilatorio, pero no mediante destrucción, sino mediante impregnación, inundación o anegamiento. A semejanza de lo que ocurre con la política cuando esta desborda todo límite, también la administración económica deja entonces de ser propiamente administración, aunque lo siga siendo bajo una forma multiplicada y monstruosa. El rasgo por el que quizá se distingan esencialmente administración y política es la estructura intencional que la primera posee y la segunda no. "Intencional" se dice aquí en el sentido medieval rescatado por Brentano, es decir, el que corresponde a aquella entidad que tiene en su esencia el referirse por lo menos a otra distinta de ella, según

ocurre característicamente con la conciencia[31]. No cabe tener conciencia sin tenerla *de algo*, y eso de lo que la conciencia es conciencia (o el deseo, deseo, o el temor, temor) está presente en ella con un modo de ser peculiar o existencia intencional. De manera semejante, la administración o gestión lo es siempre de algo, y lo es en un sentido distinto al del poder o mando político. Mientras que "administrar" y "gestionar" son verbos transitivos, "mandar" puede no serlo, y "poder" es tan solo modal. No cabe, en principio, administrar o gestionar cuando no hay nada que constituya su objeto, aunque es del todo posible ostentar el mando (y "mandar", por tanto, de manera intransitiva) sin mandar nada en particular. Puede replicarse que quizá esta intransitividad sea solo aparente, porque lo que importa del mando no es aquello que se manda, sino más bien aquellos a quienes se tiene bajo mando (y entonces el decir que alguien manda sobre mucha gente equivale a expresar que manda *a* mucha gente, y de un modo en el que "a mucha gente" será objeto directo, y no indirecto como cuando se dice que a alguien se le manda algo).

Pero mandar a muchos es perfectamente posible sin mandarles nada en particular, mientras que no puede decirse lo mismo del administrar. No cabe administrar personas ni gentes, aunque quepa perfectamente llevar la administración de una persona jurídica o moral. A nadie ofrece dudas lo que significa administrar o gestionar tal o cual empresa, y ello porque se supone (mediante la correspondiente ficción)

31. Todo fenómeno psíquico, escribió célebremente Franz Brentano, "está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente", *Psicología*, traducción de José Gaos, 2ª edición, Revista de Occidente, Madrid, 1935, pp. 27-28. Sobre el término "inexistencia", una imprescindible nota de Gaos aclara: "Esta palabra no significa la no existencia, sino la existencia en".

que esa persona artificial se agota en ciertas funciones (mercantiles, industriales o del tipo que fueren) que son objeto típico de administración o gestión. Lo mismo ocurre, por cierto, con el esclavo, cuya condición personal será siempre litigiosa por no poderse equiparar del todo a la persona natural del hombre libre. Pero la ficción por la que se constituye la persona llamada natural de este hombre libre se halla establecida de tal modo que nunca quepa determinar de manera exhaustiva los rasgos o notas de su esencia. En la persona moral se trata, como en los ángeles, de un individuo que al mismo tiempo es una especie, mientras que la persona llamada natural es un puro singular y, por tanto, algo inagotable e inefable, algo que se supone ajeno y anterior a toda ficción y, por tanto, perteneciente a la genuina naturaleza. Cabe, pues, mandar sobre personas naturales, y aun sobre la persona natural entera, como también sobre personas morales, pero hacerlo sobre las primeras impide determinar con exhaustividad aquello que a esa persona podrá mandársele cuando pase a ser tomada en dativo. Al decir que se manda sobre alguien, lo que se señala, antes de nada, es que es uno quien lo hace, y no otros que también podrían hacerlo; tal persona está bajo mi poder, y no bajo el de otros (o, si acaso, estará bajo el poder de aquellos que a su vez me mandan a mí). Es esencial a todo mando la capacidad de disponer de aquel a quien se manda de tal suerte que este cumpla la voluntad del mandante y se convierta en un órgano suyo, pero pertenece a la naturaleza de todo órgano o instrumento el poder servir a un número de objetos limitado y, de entre ellos, no a todos a la vez. Está en la esencia del poder la capacidad de mandar unas cosas sí y otras no, de hecho o de derecho (y corresponde al derecho determinar cosas que no podrán ser mandadas y otras que resultarán exigibles, esto es, que ya no dependerán de la voluntad de quien ejerza el poder). Aun en el mando más absoluto sobre alguien (y es

sorprendente que quizá en este más que en otros), es decir, en un mando en el que quepa disponer plenamente de la persona mandada porque se le puede mandar cualquier cosa sin restricción ni límites, la condición del mando se expresará precisamente de manera negativa o privativa, señalándose que no hay nada con lo que el poder tropiece o en lo que se detenga. Pero entonces semejante mando solo será ilimitado en la medida en que no se ejerza porque, de llegar a hacerlo, lo hará en forma tasada, mandando solo esto o lo otro y, por tanto, evitando mandar mucho de lo apetecido.

La administración o gestión de algo suele concebirse como ordenada a cierto fin que, por su parte, constituye casi siempre un medio para fines que caen fuera de esa administración o gestión. Esto se creyó, desde luego, en la concepción tradicional de la política (dentro de la cual la casa estaba subordinada a la ciudad), pero también en la moderna, para la cual el correcto funcionamiento de los aparatos de administración y gestión tenía como fin satisfacer los deseos del soberano, individual o colectivo, ya se tratase de la voluntad de aquel, ya del anhelo de bienestar de este. Conforme al teorema weberiano del estuche de acero, la administración se hace dueña y soberana, metiendo en una camisa de fuerza a quien quiso servirse de ella. El teorema weberiano es del todo verdadero, pero lo que importa aquí no es que la administración oprima libertades y enajene voluntades, sino que, perdiendo su carácter esencialmente intencional y transitivo, se constituya precisamente en el mayor placer y el mayor bienestar al que cabe aspirar, de manera que se busque por sí misma y no por mor de otra cosa, y proporcione, de hecho, la *forma* de todo placer y de todo bien.

Que, por una metáfora sencilla, el término "mando" haya pasado a designar de manera prioritaria —y quizá dentro de poco casi única— el aparato, ajustado a la mano, con que se llevan a cabo ciertas operaciones electrodomésticas

enseña mucho sobre lo que viene ocupándonos: un aparato que al principio se llamaba "mando a distancia" pero que ahora puede ser llamado simplemente mando porque ya se da por supuesto que un mando que no fuera a distancia resultaría ridículo y anacrónico. Lo que está al alcance de la mano es precisamente un mando que exime de tocar las cosas de manera directa. Que los mandos afecten sobre todo, aunque no únicamente, ni mucho menos, a operaciones audiovisuales y de automoción no es un asunto baladí. Podría añadirse que el teléfono móvil constituye, por su parte, un mando más, con el que se lleva a cabo precisamente la gestión de la comunicación. En apariencia, la lógica del mando (ahora en el sentido metafórico, o metonímico, aunque con metáfora y metonimia moribundas) no puede ser más sencilla: el consumidor desea encender la televisión, cambiar de canal, o entrar en el coche o en la cochera, y lo que hace es blandir su mando a distancia, en un caso típico y hasta trivial de acción encaminada al logro de un fin, que únicamente la impericia o los desarreglos técnicos estarán en condiciones de frustrar. Pero solo las gentes muy poco familiarizadas con el uso de mandos a distancia podrán dar por buena una descripción así. La verdad que todos conocen, aunque un anacrónico pudor lleve a no proclamarla, es que el uso del mando no tiene como fin franquear la entrada en el coche o en la cochera, sino que estos dos últimos bienes se usan precisamente para disfrutar de un aparato cuyo adecuado funcionamiento es la confirmación de que uno tiene, en general, bien asidas y agarradas las cosas, y por cierto al alcance de su mano, y que las cosas responden a los deseos de uno, y precisamente a distancia, sin necesidad de tocarlas ni de ser tocado por ellas, sino siendo tocado solo por aquello cuyo diseño está adaptado a la mano propia o, mejor dicho, a operaciones placenteras de esta, que nada tienen que ver con dar ruidosas vueltas a una cerradura ni mucho menos con subir

una persiana. Para tener que abrir y cerrar la puerta del coche con una llave, y no digamos para tener que subir y bajar el portón o el cierre del garaje con las propias manos, no merece la pena poseer un coche propio; para eso es preferible el transporte público, que impide todo placer de autoconducción. De hecho, el volante del automóvil podría ser llamado con plena justicia "mando". No se conduce (o "maneja") el automóvil para poder llegar de un sitio a otro, sino que se disponen los lugares de tal suerte que sea posible el placer de conducir (tener chófer o ir en taxi suele tomarse como lujos inapropiados, a pesar de que lo segundo sea considerablemente más barato que tener coche propio).

Es cierto que cabe trabajar en casa y prescindir del coche y del volante, pero esto solo resulta posible cuando el trabajo permite el uso de un sistema muy sólido de aparatos con estructura de mando. De modo semejante, el placer de la televisión no radica ni mucho menos en la visión ni audición de nada, sino en la posibilidad de gestionar el uso del electrodoméstico dándoles constantemente a las teclas del mando, el cual tendrá que estar siempre al alcance de la mano. La cantidad y diversidad de operaciones que con tal dispositivo pueden llevarse a cabo es inmensa (e ignota del todo para quienes tenemos un conocimiento rudimentario de dicho aparato), tanto que no parece que el mando sea un apéndice o acompañamiento del televisor, sino más bien a la inversa[32]. Una televisión sin mando sería del todo inconcebible, pero un aparato, distinto del televisor, que permitiera incrementar considerablemente las operaciones realizables con un mando de ese tipo tendría el éxito garantizado. La fruición con que el turista compulsivo maneja la cámara fotográfica o de vídeo en sus viajes es un ejemplo quizá

32. Véase Giorgio Agamben, *¿Qué es un dispositivo?*, traducción de Mercedes Ruvituso, Anagrama, Barcelona, 2015.

demasiado elocuente y fácil de lo que tratamos de mostrar. Que el viaje es un medio para sacar fotos, más que las fotos un recuerdo del viaje, es cosa sabida de cualquiera y no necesita de mucha glosa. Los ejemplos pueden multiplicarse, y en todos los casos (desde la tarjeta bancaria a la que abre puertas de habitaciones de hotel y enciende luces, desde el mando con el que se cambia la temperatura del aire acondicionado a aquel con el que se pasa a la siguiente plana de PowerPoint mientras se explica en clase la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger) el placer del manejo excede a la utilidad de la cosa, que manifiestamente constituye un pretexto para que dicho placer pueda producirse.

Que el mando a distancia tenga casi siempre un funcionamiento que le permite ser tomado, más o menos metafóricamente, como una *llave*, y que en numerosas ocasiones se deba manejar pulsando en las teclas de modo que se componga cierto número al que con toda razón se llamará *clave* no son hechos libres de consecuencias. La llave es un objeto típicamente doméstico que, sin embargo, no tardó en politizarse. Que una ciudad pueda tener llaves y que tales llaves sean un atributo del poder es seguramente una secuela de la consideración de la ciudad (aunque sea la celeste) como una casa. El poder petrino de las llaves es, no en vano, uno de los conceptos políticos fundamentales de Occidente, y la llave (o su doblete cultista y metafórico: la clave) es la mejor imagen de los secretos del poder. La época en la que se aspira a una *clavis universalis* que penetre en cualquier arcano es la misma que tiene en el *keyboard* uno de los modos fundamentales de mando. Al escolar occidental se lo ha adiestrado en los últimos cincuenta años no para saber nada, sino para conocer las claves de las cosas, adecuadamente expresadas en sus correspondientes *keywords*. Si me das las verdaderas claves, puedes quedarte con lo demás, que es puro resto, es decir, mera impureza.

La clave es la llave que elimina todo misterio, esto es, que garantiza que no hay nada más que saber aparte de lo que está al alcance de uno en un rápido movimiento. El conocimiento en el sentido estricto y moderno de la palabra es un saber de las claves, y otro tanto ocurre con la política. Pertenece a la prudencia política tradicionalmente concebida el temor piadoso a los *excesos* del propio poder, entendiendo por tales no solo ni principalmente las ocasiones en que el poderoso hace más de lo que le es lícito, sino, sobre todo, aquellas en que el príncipe está excedido o superado por circunstancias que no tiene bajo su dominio. Mientras que la política tradicional es el arte de lidiar con ese exceso y ponerle coto ventajosamente, la moderna consiste en una lucha feroz por crear las condiciones de su eliminación. Semejante pugna no solo trae como resultado que lo que le es lícito al príncipe —en particular al príncipe colectivo— coincida con lo que de hecho esté en su mano o en su mando, sino en la licitud e incluso el mandato de acabar con todo aquello que pudiese condicionar o limitar la potestad (en particular la colectiva). Que el poder pueda, no en vano, dividirse es una excelente prueba de su condición originariamente ilimitada.

Pero en la idea misma de que el poder no se enfrenta a nada que lo exceda está el germen de su reducción a administración y después a gestión. La idea de que no hay nada que pueda sustraerse a una potestad legítima (sobre todo, permítasenos la reiteración, cuando esta es colectiva) no tarda en hacerse equivalente al convencimiento de que el poder solo puede querer aquello que de hecho ya tiene en su mano o en su mando. Recuérdese el célebre pensamiento de Pascal en el que glosa a Montaigne: "La justicia está sujeta a disputa; la fuerza es muy reconocible, y sin disputa. De este modo, no se ha podido darle a la justicia la fuerza, porque la fuerza ha contradicho a la justicia, diciendo que la justa era

ella. Y así, al no poder lograr que lo que es justo fuese fuerte, se hizo que lo que es fuerte fuese justo"[33]. De manera semejante al quiasmo de Montaigne-Pascal, el poder moderno no pudo, aun queriéndolo, acomodar el mundo a su mano o mando, y lo que ha logrado es acomodar su mano o mando a lo que tiene a su alcance, aunque el resultado haya sido que cualquier cosa que se tenga al alcance pueda ser objeto de mando. Ocurre, pues, que la política tradicional quería cosas que no podía lograr y renunciaba a logros que sí estaban en su mano, mientras que la moderna no puede renunciar a nada que esté a su alcance (en esto es estrictamente tiránica) y no puede proponerse nada que la exceda (en esto es estrictamente económica o administrativa). La esencia de la política moderna es su conversión en una tiranía administrativa o en una administración tiránica. A aquello sobre lo que manda cabe llamarlo la sociedad gestionaria.

33. Pascal, *Pensées*, 103, *Oeuvres complètes*, préface d'Henri Gouhier, presentación y notas de Louis Lafuma, Seuil, París, 1963, p. 512. Me he ocupado de la cuestión en el libro, ya citado, *La clac y el apuntador*, 1ª parte, carta 4ª, nota 30.

CAPÍTULO 8

LA MODERNIDAD COMO DESENCADENAMIENTO

Que existe una pulsión humana de obediencia es cosa conocida, por lo menos desde el *Discurso de la servidumbre voluntaria* de Étienne de La Boétie. Pero, si la obediencia corresponde a una pulsión, resulta claro que esta no se satisfará nunca con lo ya logrado y, pasado el tiempo necesario para la renovación del impulso, procurará ejercerse nuevamente, quizá también bajo formas nuevas y en grado mayor. Que el súbdito se complace en la obediencia es uno de los más sólidos y seguros teoremas de las ciencias morales, y probablemente se siga con facilidad de aquel otro, no menos acreditado, según el cual quien haya de ser capaz de mando también habrá de serlo de obediencia[34]; en efecto, si las de obediencia y mando son capacidades emparentadas o próximas, es harto probable que las pulsiones que conducen a su ejercicio también sean afines entre sí y hasta puedan transfigurarse mutuamente. Uno gozará mandando si es eso lo que le ha tocado y, cuando le corresponda obedecer, se entregará a ello

34. Aristóteles, *Política*, III, 1277 b 11-13.

con un placer de muy parecida índole: no en vano, quien es obediente aspira siempre a que su señor le conceda algún reducto en el que ejercer un señorío delegado y quien manda sin engañarse sobre la naturaleza del mando sabe que todo ejercicio del poder (y también toda abstención de este) conduce a alguna clase de servidumbre, no siempre fácil de identificar ni de prever. El parentesco entre la pulsión de obediencia y la de mando es capital para entender lo que ocurre en esa admirable combinación de sumisión y señorío a la que cabe llamar gestión social. Para que este régimen sea posible es necesario, en efecto, que constituya al mismo tiempo un modo de mando y de obediencia y que se produzca la mayor indiferenciación posible entre el uno y la otra.

Conforme a un viejo prejuicio, se cree que el dominio político y el económico —en particular los modernos— se ejercen reprimiendo, vigilando, castigando y coaccionando, y, si acaso, concediendo astutamente márgenes de libertad que sirvan de aliviadero y permitan a los dominados formar la ilusión de que el dominio que sufren es limitado, e incluso la de que a ellos les toca también la posibilidad de dominar. La dominación moderna produciría una esclavitud en ocasiones franca y cínica y en otras taimada y disimulada, y el arte de gobernar consistiría en saber alternar o mezclar providentemente lo uno y lo otro. Para el príncipe, la astucia y la capacidad de engañar serían más necesarias que la fuerza y la capacidad de matar, dañar, castigar o encerrar, y ello principalmente porque el súbdito moderno posee una pulsión libertaria o emancipatoria con la que el príncipe debe contar y que resulta imposible de aniquilar y difícil de reducir.

El secreto de la astucia política y administrativa moderna radicaría en cómo gobernar y administrar las vidas de poblaciones ingentes poseídas por un instinto de libertad que se opone a todo gobierno y a toda administración en las

que el propio súbdito no intervenga. Y, por su parte, uno de los principales teoremas del saber moral y político moderno —un teorema que admite muchas versiones coincidentes a la larga entre sí— establece que las promesas e ilusiones de libertad generadas por las formas modernas de vida se frustran de manera sistemática y son causa de modos nuevos de esclavitud, algunos de ellos más severos y opresivos que los vigentes en sociedades tradicionales. Según este teorema, la fuerza que quiere siempre el bien logra siempre el mal, pero no es necesario quitarle validez para creer también en su contrario, a saber, en aquel que establece que la emancipación o el aumento de libertad solo son posibles, en el mundo moderno, como un efecto lateral y no siempre intencionado de la dinámica del dominio, y en particular de la agudización de las inclemencias de este. No hay, en rigor, contradicción entre un teorema y el otro, porque lo que afirma el primero es que, *allí donde hay mal*, ese mal habrá surgido casi siempre del torcimiento del bien, mientras que, *si se da alguna clase de bien*, su causa más probable habrá de hallarse en el mal. Rebajados en sentido probabilístico y convertidos en verdades sobre realidades distintas (sobre el mal y sobre el bien respectivamente), ambos teoremas pueden ser verdaderos a la vez, e incluso pueden reducirse a dos partes de uno solo, conforme al cual los objetos que los modernos tomamos por bienes y males son de tal índole que están condenados a mudar su condición y adoptar la del contrario.

No es necesario negar aquí la verdad de estos dos teoremas (ni la del resultante de ambos), porque lo que se quiere proponer es compatible con su vigencia, y puede interpretarse como una agudización suya. Se trata de afirmar que los tiempos modernos se distinguen esencialmente porque en ellos la pulsión de emancipación y la de servidumbre son rigurosamente *la misma*. Para que semejante indiferenciación pueda darse, es necesario que las

relaciones de dominio y obediencia hayan sufrido una alteración esencial. Antes de la modernidad, el dominio consistía en poder imponer a otros la voluntad propia y, de la manera ya mencionada, en hacer que otros actuasen como delegados de la propia voluntad, mientras que por obediencia se entendía el acatamiento o aceptación de hecho de esa voluntad. Todo ello, desde luego, sujeto a la importante restricción de que quien manda obedece y quien obedece manda, pero siempre pudiendo distinguirse netamente ambas funciones o posiciones. Lo característico del poder moderno es, sin embargo, la existencia de un tipo especialísimo de impulso de desobediencia que seguramente fue inusitado en las formas tradicionales de dominación. Este impulso no consiste en querer librarse de tal o cual imposición o de tal o cual poder, sino en vincular la propia identidad y la propia esencia a un estado de emancipación que en principio es incompatible con cualquier obediencia cuyos términos no hayan sido explícitamente aceptados por uno.

El concepto de tal emancipación o autonomía generalizada no habría podido formarse sin cierta mitificación de la libertad antigua, juntando la idea del hombre que no es esclavo con la del hombre que puede participar del gobierno de la ciudad. Lo importante de la autonomía y la emancipación modernas es que deben ser absolutas: basta con tener que obedecer a algo o a alguien cuyo dominio no haya sido querido o establecido por uno para que autonomía y emancipación se resientan gravemente o se vengan abajo. Pero semejante deseo constituye una pulsión y no meramente el reconocimiento, pasivo o teórico, de un ideal. Y esto es así porque, por un lado, es la identidad o la esencia propia la que se hace coincidente con el logro de la emancipación soñada (de manera que uno no es quien es, o no es siquiera nadie, si no alcanza dicho estado), pero, por otro, semejante logro se

concibe como algo hacedero y realista, que está *verosímilmente* al alcance de uno, aunque lo esté al precio de una tensión muy severa y, sobre todo, de una vida hiperactiva, sometida a una disciplina implacable.

El hombre moderno es un soldado de su propia emancipación, y lo es con un grado de disciplina muy superior a la del caballero medieval o el mílite antiguo. La pulsión emancipatoria moviliza la totalidad de las energías y las pone al servicio de un único fin, en función del cual tendrán que definirse cualesquiera otros que puedan buscarse. Es cierto que el soldado de todas las épocas se ha caracterizado por movilizar en el combate y en su preparación la totalidad de las energías disponibles, pero lo decisivo de la diferencia entre él y el hombre moderno es que el guerrero tradicional encarnaba tan solo una función o papel entre otras posibles, mientras que el segundo es un cualquiera que tendría que poder ser sustituido por cualquier otro. Yo, soldado de la infantería ateniense, tengo que movilizar todas mis energías porque, a diferencia de otros, soy soldado y porque, a diferencia de otros soldados, me ha tocado estar en primera línea. Pero yo, burgués liberal o ciudadano libertario, no puedo dejar ninguna energía sin movilizar porque eso es lo que corresponde a cualquier hombre en cualquier circunstancia si en efecto quiere llegar a ser hombre y no dejar su naturaleza frustrada ni quebrada. Lo esencial de mi pulsión emancipatoria es que no puede ser privativamente mía ni de los que son como yo, sino que ha de tomarse, al mismo tiempo, como algo natural y como algo normativo, de modo que quien no la posea es un tarado que debe recibir el debido tratamiento clínico, y también alguien culpable de su propia minoría de edad y su propia dependencia.

La pulsión emancipatoria es, por lo demás, característicamente burguesa y urbana, y no está claro que el proletario

suburbial o el campesino rural la posean, aunque sí sus dirigentes. La conducta del obrero o la del campesino revolucionario moderno no se distinguirían demasiado de las correspondientes a las revueltas de esclavos de la antigüedad de no ser porque forman parte de una estrategia característicamente burguesa. De la sabiduría ancestral de los pobres forma parte la idea de que detrás de toda liberación se esconde una nueva y quizá desconocida servidumbre, y esa clase de sabiduría es lo primero que el pobre aburguesado necesita eliminar para convertir a sus compañeros de miserias en militantes conscientes. Seguramente la pulsión emancipatoria es de índole patricia, y lo es en virtud de una clase de infatuación e insolencia que raramente puede darse en modos de vida subalternos.

De la sabiduría del pobre forma parte inevitable un fatalismo irónico que el burgués no puede apenas entender, lo identificará torpemente con el espíritu de sumisión. Este fatalismo irónico no está reñido con maldecir al amo ni con tenderle una trampa y matarlo, pero sí con el convencimiento de que cabe una liberación que lo sea para siempre o que no traiga consecuencias indeseables. Es la idea, que las gentes de otras clases sociales quizá deberían aprender, según la cual las cosas siempre pueden llegar a ser peores de lo que son, porque lo peor no ha pasado todavía. En la sabiduría del hombre humillado solo es posible concebir clases variadas de humillación y desear alguna que resulte menos agobiante que las otras, pero no ensoñar lo que sería la ausencia de todas ellas. El pobre sabe mejor que el amo quién es este último, y lo sabe porque conoce sus miserias mejor que él. Cuando el pobre halla un momento o una temporada de desahogo, lo que hace es contar los días que faltan para que vuelva el infortunio, y tendrá por un delirio propio de señoritos el aspirar a crear las condiciones para que la desgracia huya del todo o se vuelva imposible. Seguramente hay que

distinguir entre la sabiduría pobre campesina y la del proletariado industrial suburbial, pues esta última estará siempre condicionada por la experiencia de haber buscado en la ciudad el cumplimiento de una promesa de emancipación. El proletario moderno creyó una vez —o lo hicieron sus antepasados— que el aire de la ciudad se respira con libertad, pero nunca dejará de mirar con amarga ironía esa peregrina creencia. Seguramente él sabe más de la ciudad desde el suburbio que el burgués desde el centro o el ensanche, porque no debe olvidarse que el verdadero saber de las cosas se obtiene desde fuera de ellas.

Es característico, según se ha dicho ya, de la pulsión emancipatoria de los burgueses modernos el tener que ser concebida como cosa no opcional ni disponible y como algo tal que, si se careciera de ello, uno quedaría gravemente disminuido en sus cualidades, e incluso menoscabado en su dignidad. Pero también es característica de esta pulsión su condición desmesuradamente feraz. Con ella quizá no se logre la emancipación soñada, pero sí (como vio Wittgenstein) una ingente suma de construcciones crecientemente complejas[35]. Resulta propio de la pulsión emancipatoria el renovarse e intensificarse a partir de las obras e instituciones alumbradas en otras fases de su desencadenamiento. No es cierto que el burgués moderno se vuelva conservador a partir de cierta edad histórica o biográfica; ciertamente habrá siempre burgueses conservadores, pero la burguesía como tal no podrá serlo nunca, porque su modo de vida depende de una transfiguración constante (esto ya se dijo en el *Manifiesto comunista*) y, si

35. "Nuestra civilización se caracteriza por la palabra 'progreso'. El progreso es su forma, no una de sus cualidades, el progresar. Es típicamente constructiva. Su actividad estriba en construir un producto cada vez más complicado", *Aforismos. Cultura y valor*, § 30, edición de G.-H. von Wright y Heikki Nyman, prólogo de Javier Sádaba, traducción de Elsa Cecilia Frost, Espasa, Madrid, 1996, p. 40.

el apetito de esa continua mudanza llegase en algún momento a saciarse, las propias instituciones del mundo burgués se encargarían de reavivarlo y lo harían con la mayor eficacia. La pulsión emancipatoria que lleva a levantar heroicamente una ciencia que doblegue a la superstición, una técnica que preserve de la miseria y del infortunio, un Estado que acorrale a los poderes ancestrales, haga cumplir leyes justas y se funde en ellas (o incluso consista en su cumplimiento) y un aparato militar-policial que sea garantía de que la emancipación no puede retroceder es la misma pulsión que lleva a mantener todas esas maquinarias en funcionamiento, y la misma que, en una fase posterior, se aplica a ejercer la gestión social total y a reproducirla infinitamente. Mostrar que no se trata de una historia en la que unas pulsiones cedan el paso a otras, ni en la que unas caigan en desuso o se atrofien por la ventaja adaptativa de otras nuevas, sino que la pulsión esencial es siempre *la misma*, puede parecer una tarea imposible. Pero no lo es, y la mejor manera de persuadirse de ello consiste en atender a la forma de tensión agonal característicamente moderna y burguesa.

Es probable que todas las épocas hayan sido, en algún sentido, "agonales". No parece, en efecto, fácil encontrar modos de vida ayunos de conflicto ni en los que no tenga una importancia capital algún modo de enfrentamiento violento, o de violencia sublimada, entre dos bandos individuales o colectivos. Que lo que llamamos filosofía sea la consecuencia de ciertas clases de encuentros agonales en los que se ensayan las condiciones de determinado tipo de victoria incruenta y exclusivamente verbal es bien significativo; de hecho, gran parte de lo que se entiende por filosofía consiste en la investigación del modo en que se triunfa limpia y ejemplarmente en cierta clase de controversia agonal. Pero lo que distingue a la modernidad es,

por un lado, el eclipse o desactivación de los combates agonales y, por otro, la invención de una nueva clase de certamen en el que uno pelea consigo mismo. La historia bélica de los tiempos modernos es, en efecto, la de la progresiva eliminación de la guerra agonal tradicional. La modernidad repudia el enfrentamiento cara a cara y cuerpo a cuerpo, y gran parte de su "humanismo" consiste precisamente en la aversión por el tipo de daños que se infligen en esa clase de combates. Solo por una causa suficientemente humanista o humanitaria es lícito sembrar la destrucción, aunque para ello será necesario delegar en la tecnología y evitar el contacto entre cuerpos físicos. Pero esa es solo la primera mitad de las transformaciones del combate agonal tradicional. La segunda, que es la que ahora ha de preocuparnos más, consiste en una traslación del campo de batalla o de combate tradicional al interior de uno mismo. Traslación metafórica desde luego (como toda *tralatio* lo es en su raíz), pero no más que cualquier otra. La contienda del hombre moderno contra sí mismo no es meramente un combate figurado; en realidad se trata de un enfrentamiento dañino y pugnaz que a menudo concluye con lesiones mortales. A diferencia de muchos certámenes agonales tradicionales y a semejanza de la guerra postagonal, moviliza la totalidad de las fuerzas. La vida del burgués moderno es un combate a muerte contra las propias resistencias al desarrollo pleno de las capacidades del yo, una pugna contra uno mismo en la que se trata de desenredar, cortar, abrir o descerrajar las ataduras, grilletes y esposas que se oponen al libre desarrollo del yo, es decir, al aprovechamiento total de las capacidades de este.

El hombre moderno está congénitamente dotado de un impulso formidable de emancipación y autodesarrollo, a cuya expansión se oponen, sin embargo, odiosas resistencias, las cuales se deberán a la herencia atávica de la

tradición o a lo que la naturaleza opone a los designios de la libertad y deberán exterminarse en un acto de justicia, quizá violenta. En realidad, toda emancipación lleva en sí misma un signo violento, salvo que sea otorgada o comprada (modalidades que están, como es natural, fuera de la mitología moderna), y una emancipación sin fin, como sin duda lo es la de la modernidad, exige sin ninguna duda una violencia sin fin. Podría decirse que lo exigido por el modo de vida moderno es una severísima disciplina —y esto es lo que ha solido verse, no sin excelentes razones, desde Weber a Foucault—, pero la esencia de la violencia que el yo moderno se inflige a sí mismo radica, por el contrario, en eliminar constricciones y soltar nudos: *confiar y desatar* es lo que, con violencia superior a la de la vigilancia y el castigo, lleva a cabo el hombre moderno con su propio yo. En la duplicidad semántica del "confiar" (confiar en alguien, pero también confiarle a alguien cierto secreto o cierta misión, atándolo al correspondiente compromiso) y en la del "desatar" (quitarle a alguien las ataduras o cadenas que llevaba, pero también hacer que fluya —*que se desate*— una cascada temible de episodios, presumiblemente muy violentos) está ya encerrada toda la aterradora potencia de la pulsión emancipatoria. Hay combate en el confiar y desatar porque hay fuerzas poderosísimas en cada atadura, fuerzas en las que resuena (o así lo quiere la mitología burguesa) todo el pasado del mundo y que unen al poder del hierro o del ahogo el desprecio moral de la desconfianza y del desdén: no eres nadie ni eres capaz de nada pero, por si así no fuese, te tengo atado para evitarme disgustos y para añadirte humillación.

El combate del burgués contra sí mismo está concebido de tal suerte que no pueda terminarse nunca porque siempre quedarán nuevos nudos por desatar y nuevos cerrojos por violentar. La tarea es infinita, pero no cabe ejecutarla de mala gana ni sin complacerse en ella, porque el enemigo al

que se opone es precisamente alguien adverso a todo disfrute y a todo deseo, y tomar el combate como una estricta obligación sin placer alguno equivaldría a doblar la rodilla ante el contendiente o a combatir absurda y estúpidamente. Soltar cada vez más ataduras y no dejar sin romper ninguna de las que estén a la vista, con impaciencia y desazón por haberse tenido que dejar muchas para más adelante, y hallar en ello la complacencia que procuran las empresas novedosas y transgresoras: esto es lo que el hombre moderno se trae entre manos desde hace siglos con la mayor disciplina, pero a condición de tomarlo como un ejercicio de rebeldía y como una empresa en la que él es de los pioneros. Grave sino que lo lleva a obedecer con tanta mayor esclavitud cuanto mayor sea el convencimiento no ya de libertad (esto sería ironía), sino de desenfrenada licencia (lo que ya es sarcasmo).

Al igual que ha querido hallar la llave maestra o la clave de todos los secretos de la naturaleza y del imperio, también el burgués ha presumido de tener en sus manos un ingenio con el que deshacer todas las ataduras y romper todas las cadenas y un arma con la que doblegar todos los obstáculos de la libertad. Lo importante, aquí como siempre, es la totalidad, porque nada que esté en las manos de uno tendrá ninguna importancia si no sirve para *toda clase* de circunstancias, y esto vale del más humilde abrelatas tanto como del más sofisticado procedimiento de gestión. La modernidad consiste en que las mismas energías que han de dedicarse a satisfacer la libídine emancipatoria son las que es preciso consagrar al cumplimiento de los deberes sociales. Las mismas. El combate por la propia emancipación es la misma actividad que la búsqueda del bienestar general, y no por accidente ni por azar, sino porque no cabe una cosa sin la otra, ya que ambas han sido definidas de la misma manera, como dos sentidos de una misma

referencia. Quien dejara de pelearse violentamente consigo mismo para ganarse espacios de libertad dejaría de cumplir con la más elemental y fundamental de todas sus obligaciones y no tardaría en caer en la interdicción y la exclusión. La pulsión libertaria y la pulsión de obediencia se solapan hasta superponerse y confundirse: el hombre moderno pugnará violentamente para desatarse y desencadenarse de todo cuanto lo sujeta y puede sujetarlo, pero esa misma gesta, sin interrupción ni pérdida de continuidad y con la misma clase de energía, se proseguirá ejecutando una incesante y múltiple actividad, una actividad desatada, movida por las fuerzas que se han desencadenado al producirse la ruptura de las cadenas.

El hombre moderno busca su emancipación para poder aplicar sin límites —cediendo a ellas, dejándose arrastrar por ellas y obedeciéndolas, pero sin cesar un solo momento de renovarlas ni de multiplicarlas— las mismas fuerzas con las que trata de emanciparse, y seguramente es imposible determinar el momento antes del cual había solo impulso de emancipación y después únicamente de obediencia. Servidumbre y emancipación son solo dos nombres del desenfrenado movimiento del súbdito moderno a lo largo de una cadena de fines efímeros y obsolescentes, fines que se *consumirán* con el mayor placer y que no podrán lograrse salvo tomándolos como objetos de deseo, y por cierto de un deseo transgresor, que se opone a las cadenas que todavía quedan sin romper y que es preciso quebrar para consumirlos. Podría pensarse que la actividad y conducta del hombre moderno están sobredeterminadas: que, si no hubiera pulsión emancipatoria, la de obediencia bastaría para que la inmensa maquinaria de la modernidad se mantuviera en movimiento y que, de faltar el apetito de obediencia, la pasión emancipatoria sería suficiente. Pero tal conjetura es incorrecta porque de ninguna

manera resulta posible, salvo mediante una engañosa abstracción, separar lo que de emancipación pura y lo que de servidumbre pura hay en esa pulsión. El príncipe antiguo debía acostumbrarse a mandar y obedecer al mismo tiempo, pero en la modernidad esa coincidencia está al alcance de cualquiera y es al mismo tiempo su dicha y su cruz.

CAPÍTULO 9

GESTIÓN DE MUERTE

Aunque probablemente todas las épocas y lugares han conocido la eugenesia y la eutanasia (o lo que se comprende bajo esos enaltecedores nombres), solo la nuestra se esfuerza por dictar principios de la producción y amortización de la vida aptos para que cualquiera los siga como parte de su conducta racional. El aborto y el abandono de niños han sido prácticas muy frecuentes, así como el dejar a su suerte o dejar morir a ancianos y a enfermos desahuciados. Pero el supuesto tradicional de toda eugenesia y de toda eutanasia era que los nacimientos y las muertes constituían un resultado de la fortuna o el infortunio natural y, como tal, algo que podía alterarse dentro de ciertos límites, tratando de atenuar, en la medida de lo posible, las inclemencias e inoportunidades de la naturaleza. Este esquema, sin embargo, se ha mudado en beneficio de otro según el cual nadie que no haya sido deseado debe nacer (o, en una versión más moderada, no debe nacer nadie que haya sido no deseado) y nadie debe seguir viviendo si su vida no es una vida digna. Deseo y dignidad pueden definirse de diversas maneras, pero lo que importa

ahora no es esto, sino la diferencia entre un esquema en el cual todo el mundo puede nacer y seguir vivo, salvo que se den determinadas circunstancias, y otro en el cual han de darse determinadas circunstancias para poder nacer y seguir vivo, aunque no siempre quepa atender a ellas. Se trata de la diferencia entre hechos azarosos en sí que pueden ser parcialmente disciplinados y hechos sometidos a control que a veces pueden escaparse de él. La sociedad gestionaria se distingue por lo segundo, y quizá sea este uno de sus rasgos más destacados y esenciales, aunque, según resulta fácil de imaginar, no falten razones muy serias para evitar reconocerlo.

Como es natural, la cuestión de la eutanasia y la del suicidio se hallan estrechamente emparentadas, y la respuesta que se dé a la segunda condiciona en grandísima medida la que deba darse a la primera. Hay dos modos, enfrentados entre sí con enorme saña, de responder a la cuestión del suicidio, los cuales no son solo normativos (permisivo y hasta recomendatorio el uno, prohibitivo el otro), sino que definen *qué es* propiamente aquello de lo que se habla. Para el sentido común moderno, la manera más natural de entender el suicidio consiste en tomarlo como la muerte voluntaria que uno se inflige en el ejercicio de su soberanía sobre sí y de su autoposesión[36]. Dado que uno manda inconcusamente sobre sí mismo, la duración de la vida propia no debería caer fuera de ese mando y, si así ocurriera, la soberanía sobre el propio yo se debilitaría gravemente, anulándose casi del todo. Resulta imposible argumentar contra el suicidio sin negar al mismo tiempo la autoposesión y la autosoberanía,

36. "Sobre el suicidio", en *Sobre el suicidio y otros ensayos*, edición de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1988, pp. 119-134. No debe dejar de leerse el comentario de Aida Míguez Barciela, "A propósito de 'Of Suicide'", *La historia y la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*, edición de Arturo Leyte, La Oficina de Arte y Ediciones, Madrid, 2017, pp. 21-27.

pero lo cierto es que estas dos últimas negaciones apenas pueden pronunciarse en serio en la civilización contemporánea. Incluso quienes las niegan lo harán de manera limitada y encapsulada, como expresión de ciertas creencias religiosas privadas que solo pueden afectar a la conducta de quien habla y que de ninguna manera pueden atentar contra la autoposesión y autopotestad de los otros. Negar de modo categórico el derecho al suicidio solo es posible fuera del sistema de convenciones que anida en el corazón de la modernidad tardía, incurriendo en un extravagante gesto anacrónico.

En realidad cabe, como es bien sabido, una condena genuinamente moderna del suicidio (la del argumento de Kant)[37], pero resulta muy poco probable que lo sostenido por Kant pueda convencer a nadie en la modernidad tardía. De hecho, será tomado casi siempre como un residuo teológico preilustrado que da cuenta de las debilidades y claudicaciones de Kant, o quizá de sus concesiones a los poderes de la época. El argumento de Kant es sólido y del todo coherente con el resto de su filosofía (puede verse incluso como una pieza en la que se reflejan otras muchas, y en rigor casi todas las demás), pero el tomarlo en serio obligaría a revisar el juicio que se tiene sobre las relaciones entre la obra de Kant y eso que se llama modernidad. En sustancia, Kant cree que el suicidio no es lícito porque la humanidad de uno excede al individuo singular que uno es, el cual no puede disponer de ella. ¿Quién podría hacerlo entonces?, se preguntará el moderno autoposesivo, y la respuesta de Kant quizá no sea sencilla. Que uno no pueda disponer de la vida *de uno* se

37. Véanse las páginas correspondientes de los "Principios metafísicos de la doctrina de la virtud", en el capítulo "El deber del hombre para consigo mismo, considerado como un ser animal" de la "Doctrina ética elemental", *La Metafísica de las Costumbres*, traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 281-284.

justifica en rigor porque la palabra "uno" no significa lo mismo en el primer caso que en el segundo. En el primero se refiere al ser individual que se es, mientras que, en el segundo, "uno" vale como *uno más* o como *uno cualquiera*, es decir, como un miembro de la comunidad de los seres racionales, miembro dotado, sin duda, de diferencia numérica, pero sin que esta tenga relevancia. Si se admite que uno no puede matar a cualquiera, habrá de admitirse también que nadie puede matarse a sí mismo, porque lo decisivo para Kant es precisamente que uno tiene que ser tomado —y en eso consiste justamente el que la razón pura pueda tener jurisdicción— como *uno cualquiera* y no solo como el que numéricamente es. Pero quizá sea precisamente esto lo que hace de la filosofía de Kant (verdadera o falsa) algo culturalmente inasimilable, es decir, lo que revela que es filosofía, y no simple ideología para la clase media ufana de conciencia moral.

Conviene advertir que la concepción moderna del suicidio apenas tiene nada que ver con las justificaciones que del mismo asunto fueron corrientes en la antigüedad. Si se acude a lo que, con razón o sin ella, suele atribuirse al suicida ejemplar antiguo —estoico o no—, lo que se hallará es la idea de que el sabio, cuando verdaderamente es tal —y cuando, por lo tanto, se halla libre de los errores, confusiones, cobardías y debilidades del vulgo—, debe estar presto a disponer de su propia vida como acto supremo de autosuficiencia y de dominio. Pero este señorío apenas puede confundirse, a pesar de las apariencias, con la autoposesión de los modernos, para quienes el que uno sea dueño y soberano de sí constituye un hecho que en esencia no difiere del correspondiente a la posesión de cualquier otra cosa. Si uno puede disponer en principio (con la sola restricción de no dañar a nadie) de toda clase de bienes que sean, sin disputa, suyos, no parece que quepa impedirle la decisión sobre aquel bien —la propia vida— que parece constituir el más destacado de

todos. De hecho, solo las consecuencias nocivas para otros (como el dejar en la ruina o el desamparo a menores o a seres desvalidos) estarían en condiciones de hacer repudiable el suicidio. Pero la concepción antigua no se funda en nada de lo anterior, sino en supuestos incompatibles con ello. El sabio de la antigüedad no es alguien que, por disponer del todo de sí, dispone también, *a fortiori*, de la propia vida, sino alguien para quien el disponer de sí tiene que convertirse en cosa vana y fútil, algo que cae por su propio peso allí donde la sabiduría consiste precisamente en descubrir cuánta vanidad hay en lo que no parece tenerla. El moderno se suicida porque ciertas cosas que le faltan le resultan imprescindibles, y el no poseerlas es lo que convierte su vida en algo indigno, mientras que el antiguo lo hace porque ha comprendido que en realidad las cosas nunca dejaron de ser vanas, aunque no siempre se mostraron como tales. El suicidio antiguo hace justicia a la vanidad sempiterna de las cosas, mientras que el moderno solo quiere ahorrar daños futuros (o ausencia de placeres imprescindibles) a uno mismo. El suicida de la antigüedad está dispuesto a asumir el daño que se inflige a sí mismo al quitarse la vida porque ha visto que no es tal daño, mientras que el moderno admite ese perjuicio porque calcula que, de no hacerlo, tendrá que asumir otros mucho más lesivos durante un tiempo prolongado, y sin expectativa de redención ni de mejora.

La eutanasia fundada en la idea de una muerte digna —y, por tanto, de una vida indigna— guarda, como es natural, estrechas relaciones de parentesco con el suicidio, pero lo anterior solo es cierto con la condición de que este último se entienda en un sentido probablemente ajeno a casi todos los usos que el concepto ha recibido a lo largo de la historia (algo que, desde luego, no implica ninguna clase de descrédito ni de deshonor). Porque las justificaciones y las condenas de tal acción se han fundado en el supuesto de que, en

circunstancias normales, la muerte no sobrevendrá por suicidio, de modo que, tanto si hay justificación para él como si no la hay, lo que estará en juego será una excepción o anomalía, y no la manera normal y habitual de morir. Pero, si hay una idea de la muerte digna y de la vida indigna, entonces la primera será lo debido y justo y lo que el progreso convertirá en cosa normal, mientras que el mantenimiento de la segunda pertenecerá, como mucho, al ámbito de las preferencias privadas de las personas, unas preferencias que en este caso apenas podrán convencer a nadie. Será respetable (aunque quizá solo hasta cierto punto) que alguien se empeñe en prolongar con indignidad su propia vida, pero lo que no resulta tan claro es que a esas personas particulares les sea lícito formar asociaciones dedicadas al proselitismo de lo indigno, habida cuenta, además, de que se trata de una tara económicamente onerosa, que quizá no tenga que ser sufragada por los impuestos de los ciudadanos normales. Argumentar en pro de una vida indigna es una empresa tan condenada al fracaso y al escándalo como lo estaría la defensa de cualquier otra clase de indignidad.

Hay toda la diferencia del mundo entre concebir la eutanasia como un eufemismo del suicidio —caso en el que se justificará como el derecho sagrado de personas singularmente valientes y lúcidas que se apartan de las convenciones sociales— y tomarla como la manera racional de morir que, por defecto, habría de corresponder a cualquiera. En este segundo caso, la carga de la prueba de la licitud recae sobre el renuente al suicidio, que se convierte en un defensor de la cacotanasia. Se dirá, desde luego, que de lo que se trata es de que no haya carga ni prueba alguna en lo tocante a estos asuntos (dando a entender, de paso, que el ejercicio de la autonomía personal sustituye a la exigencia de argumentación), pero lo que eso significa es que la muerte propia tiene que concebirse como un abanico de opciones, semejante al

que a cualquier consumidor se le ofrece en la adquisición de cualquier bien. Que la muerte propia estuviese fuera del mercado era, en efecto, un anacronismo incomprensible, y la inclusión en el tráfico económico normal se ejecuta bajo el supuesto de que ciertas opciones son más racionales que otras: comprar eutanasia es adquirir un producto socialmente prestigioso y moralmente digno por un precio asequible, mientras que adquirir vida indigna es optar por un bien de baja demanda (una especie de saldo), estéticamente *kitsch* y muy costoso para el erario público. El comprador de saldos a precio de artículo de lujo no lleva encima la carga de ninguna prueba —salvo que el dinero del pago no sea suyo—, pero sí debe correr con la presunción de la estupidez.

¿No es completamente razonable que la manera natural de morir consista en elegir la propia muerte? Argumentar en pro de lo contrario se asemeja a sostener que uno no debe elegir el lugar en el que quiere pasar las vacaciones o la manera de gestionar su actividad sexual. Los argumentos en favor de la eutanasia generalizada están llamados a triunfar sin ninguna clase de restricción, porque su éxito se encuentra asegurado: dada la extensión o progreso crecientes e implacables de su aceptación, oponerse a tales argumentos adoptará la forma de una oposición al progreso y de una defensa de la tradición y de la regresión, lo que está tan condenado al fracaso como lo estaría una defensa de la superstición, del error o de la falsedad. La forma es la misma que la correspondiente a la eugenesia universal, aunque en esta en manera más virulenta. ¿O es que cabe, en general, imponer a alguien la adquisición u obtención de un bien no deseado cuando el poder de adquirirlo u obtenerlo pertenece al ámbito de las decisiones propias? Pero en el caso de la eugenesia lo decisivo no es esto, sino algo un poco más enrevesado. Que cierta cosa no sea objeto de deseo es, sin duda ninguna, lo peor que puede acontecerle, pero que lo indeseado

haya sido precisamente la vida misma o el hecho de vivir convierte a esa vida en algo surgido a contrapelo del modo natural en que la vida debe surgir y de hecho surge.

La vida humana no deseada suscitará toda clase de dificultades conceptuales y de contrariedades; es todo un problema que deberá gestionarse adecuadamente, pero constituye, por encima de cualquier otra cosa, un accidente que convendría evitar en lo futuro y que, desde luego, podría y debería *haberse evitado*. Acabar con los embarazos no deseados es un asunto de higiene sexual y de lo que suele llamarse educación: se supone que en una sociedad adecuadamente ilustrada y próspera estos problemas tenderán a hacerse muy infrecuentes o a desaparecer, pero, mientras no se logren niveles de progreso hasta ahora inusitados, habrá que seguir haciéndose cargo de la disfunción, al igual que a veces hay que atender a enfermedades anacrónicas, hijas del retraso histórico. Abogar por la licitud del aborto con respecto a cualquier feto no deseado no constituye, desde luego, la única opción posible, pero es, sin lugar a dudas, una opción que, de repudiarse, habrá de ir acompañada de alternativas muy serias, puesto que, si hay algo que está fuera de discusión, es la necesidad de hallar algún medio aceptable para procurar el fin —en sí mismo sagrado, o casi— de asegurar el derecho a nacer como fruto del deseo. Es esto último lo que en verdad merece discusión, más que la tupida casuística en que resulta fácil enredarse al entrar en materia eugenésica. Afirmar que los deseos y el nacimiento son elementos que solo pueden estar vinculados entre sí por accidente o casualidad no forma parte de las afirmaciones socialmente presentables. ¿Qué motivos podrían aducirse para que la equivalencia entre los bienes y los objetos de deseo se viniera a poner en suspenso precisamente con ocasión de un bien tan elevado como la vida humana? ¿O es que la exigencia de que algo sea un objeto de

deseo para poder convalidarse como un bien vale solo para bienes de inferior jerarquía, de manera que la vida como tal tiene que concebirse como indiferente a su carácter de objeto de esa clase?

En el término "deseo" se condensa toda la tradición liberal y economicista que traduce el bien a términos de interés y de preferencia y toda la tradición libertaria y anárquica para la que nada hay valioso si no tiene detrás la transgresión de una prohibición y la correspondiente exhibición de potencia y *conatus*. Si algo hay que ningún hombre del globo moderno puede admitir, eso será sin duda el desdén por el deseo o el tibio desprecio de quien no da mucha importancia a esa palabra y declara su pereza a propósito de todo lo relacionado con ella, añadiendo quizá que es un vocablo banal sobre el que no hay nada inteligente que decir, ni a favor ni en contra. Lo anterior ya no es un asunto de equivalencia entre la escala de los bienes y la de los deseos o sus objetos, sino de una visión del mundo en la que el deseo es el término primitivo y básico, o quizá el único nombre de todo aquello que se juzga favorablemente. ¿De verdad habrías querido nacer si se te hubiera mostrado la certeza plena de que tu vida era cosa netamente indeseada? Pero esta pregunta excesiva no necesita respuesta favorable para que sea la más seria de todas las cuestiones que se suscitan en torno a la eugenesia.

Hay un juego y una ficción de la vida deseada, semejantes al juego y la ficción de la vida digna porque, si bien se mira, las condiciones en que puede juzgarse que cierta vida ha sido deseada o que sigue siendo digna son del todo imposibles de cumplir. Si hubiese que determinar con suficiente certeza que la vida de cierto ser nacido ha sido en verdad deseada, los motivos de duda y de incertidumbre podrían multiplicarse tanto como en cada caso se quisiera, y la proliferación sería casi siempre totalmente lícita: en el mejor de

los supuestos, lo deseado habrá sido *un* rorro genéricamente perteneciente a la clase de los niños no monstruosos ni deformes —aunque esa clase puede ensancharse con grados muy diversos de holgura—, pero apenas cabrá admitir, salvo con retoques retrospectivos de lo que se admite por deseo propio, que lo deseado era *precisamente este niño o esta niña*, de este sexo, con este timbre de voz y este color de pelo, con este corte de cara y esta caída de hombros. Es cierto que en la mayor parte de las ocasiones se retocará la memoria del correspondiente deseo hasta hacerlo encajar con el ejemplar infantil efectivamente logrado, aunque muchísimas veces tal operación se ejecutará tan solo a fuerza de un ostensible autoengaño. Puede que las condiciones del autoengaño apenas tengan límites y que, aquí como en todo, cualquier cosa o persona pueda tomarse como algo deseado, pero el reverso de este hecho es, desde luego, que también cabe hacer pertenecer cualquier cosa o persona al género de lo no deseado. En aquellos ambientes —escasísimos en términos comparativos— en que el abandono de niños está fuera de las opciones socialmente disponibles, este tabú llevará a ensanchar con la mayor generosidad las condiciones del autoengaño, haciendo que tal prohibición genere, casi de manera automática, un tabú correlativo en cuanto al reconocimiento de la condición indeseada del hijo. Lo que la conjunción de estos tabúes provocará en los casos difíciles será la declaración oficial de que, aunque quizá no hubo un deseo originario, sí que ha llegado a haber, por lo menos, una ausencia de repudio que se convalidará como forma tenue de deseo. Reconocer que se tiene en casa a un hijo no deseado implica entrar de lleno en la zona de las patologías sociales y mostrar el estigma de una de las formas peores de fracaso en la gestión de la vida. Quien explicitase tal reconocimiento actuaría con un impudor inaceptable y suscitaría, sin duda, no poca vergüenza

ajena, de manera semejante a quien admitiese sin disimulo otras formas límite de mala gestión de su propia vida.

Podría decirse que la sociedad gestionaria se distingue por su desbocado impudor, pero lo falso de tal afirmación se pone de manifiesto solo con atender a la cantidad de disimulo de que es necesario servirse para ocultar ciertos casos de infortunio en la gestión. Es fácil que la vigencia del tabú del abandono vaya acompañada del levantamiento de toda censura social en lo tocante al aborto y, aunque no haya, desde luego, ninguna necesidad lógica en ello, lo cierto es que la multiplicación de la tolerancia en materia abortiva constituye un resultado fácil de explicar cuando el tabú del abandono se agudiza. Sin duda ninguna, podría haberse dado un parecido tabú respecto del aborto (al igual que la tolerancia de este podría haber favorecido el levantamiento del tabú del abandono), y nada hay de escandaloso en la imposibilidad de hallar una "ley" social en estos fenómenos. Pero de lo que conviene hacerse cargo es de por qué el resultado ha sido precisamente este sin que ninguna ley llevara necesaria o verosímilmente a él. Se trata de un punto de equilibrio entre el deseo emancipatorio y progresista de librarse de ancestrales tutelas autoritarias (y, en efecto, cuanto más fuertemente clamen las instituciones tradicionales en contra del aborto, tanto más se fortalecerá el prestigio de esta práctica, fundado en gran parte en lo que sin duda debe llamarse "legitimidad antitradicional") y el correlativo progreso de la compasión y del repudio por el daño. Debería examinarse sin prejuicios la posibilidad de que la multiplicación del cuidado de los animales haya hecho crecientemente implausible la práctica del abandono de niños.

No resulta seguro que el caso del deseo sea paralelo al de la dignidad, porque lo dicho sobre la posibilidad de definir del modo que se quiera la adecuación de cierta vida a cierto deseo se acompasa solo de manera parcial a lo que sucede

con la adecuación de cierta vida a la dignidad. Aunque esta última esté definida —y no podría ser de otra manera— como una noción cuyo contenido incumbe determinarlo a cada cual, lo que esencialmente la distingue del deseo es que ha de ser supuesta como universal e igual para todos. Es cierto que la idea de dignidad que aquí se emplea está concebida para que cada cual pueda entender por ella lo que quiera (y así podrá decirse con toda naturalidad que el derecho a la preservación de la propia dignidad incluye el de definir soberanamente lo que por dignidad ha de entenderse), pero, si la dignidad se redujera al resultado de la soberanía de cada cual para definirla, sería fácil vaticinar la quiebra definitiva del concepto. Lo que de hecho se supone es que, aunque ciertamente pueda cada cual darle a la dignidad el contenido que prefiera —y aunque cualquier decisión previa sobre el núcleo común de la dignidad sería ilegítima—, se dará de hecho cierto solapamiento parcial entre las nociones de dignidad aceptadas, porque quien use la palabra en cuestión ya estará tácitamente comprometido con al menos un núcleo semántico irrenunciable. Hay, pues, una autoridad social en relación con la dignidad que no existe en relación con el deseo porque, mientras que el contenido del segundo se deja al arbitrio privado de cada cual (y se podrá decir, como mucho, que los deseos de alguien son reprensibles, pero no que no sean sus deseos), el de la primera está reglado por la ideología moral imperante (y, así, cuando alguien diga tener un concepto de la dignidad muy caprichoso o extravagante, no se le negará el derecho a usar esta palabra a su antojo, pero sí el de vender su producto en el mercado ético).

Cada cual elegirá, pues, las condiciones bajo las que quiere seguir viviendo, pero esto no equivale a convertir el significado de la vida digna en un asunto de elección individual. Que alguien quiera seguir viviendo cuando no se cumplen ciertas condiciones equivale a proclamar que prefiere

una vida indigna a la muerte, algo quizá justificable o, por lo menos, respetable, pero situado en un nivel parecido al de quien prefiere el dolor al placer o la esclavitud a la libertad. El viviente indigno que, a pesar de la indignidad, se empeña en seguir viviendo es un tipo humano que, como mucho, podrá aspirar a ser respetado, en términos semejantes a los del masoquista o, en general, a los de quien elige su propia humillación. Hay, sin embargo, diferencias entre quien gusta de someterse a los efectos de pinchos, correajes o materia fecal y quien persevera en vivir una vida indigna empeñándose en llamarla digna. El primero no solo se beneficiará del supuesto, casi universalmente aceptado, de que solo aquello que causa daño a otros puede ser objeto de prohibición, sino que, en medida nada pequeña, participará del carisma correspondiente al transgresor maldito, uno de los prototipos (quizá el más importante) de héroe cultural moderno, mientras que al viviente indigno recalcitrante no puede tocarle nada de ese prestigio. La total ausencia de atractivo cultural de quien se empeña en prolongar su vida tenida socialmente por indigna llevará a sentenciar que no está claro en absoluto que su absurdo proceder esté exento de daños (de hecho, causará un gasto público difícil de justificar y quizá literalmente *indigno*) y se tenderá a poner en tela de juicio el carácter autónomo de la correspondiente elección (pues, de no haber sido por la influencia más o menos coactiva de clérigos muy siniestros, habría resultado muy difícil, en los tiempos que corren, que alguien sacrificara su propia dignidad). Cabe, pues, renunciar a la dignidad propia por disculpables motivos de amor a la transgresión o por la adhesión, menos fácil de comprender, a doctrinas obsoletas, pero en ninguno de los dos casos se podrá interpretar la renuncia como una elaboración personal de lo que por dignidad debe entenderse, sino como un uso de las palabras caprichoso, insolente y estridente.

CAPÍTULO 10

HOSPICIO Y ASILO

De entre las formas de hospedaje u hospitalidad que el mundo moderno alentó con mayor empeño, la inclusa de niños y el asilo de viejos miserables y enfermos desahuciados merecen atención cuidadosa. Se trata de formas de reclusión caritativa que proporcionan una hospitalidad sucedánea a la de la institución familiar cuando esta falla, de modo que lo natural será decir que se da un hospedaje genuino y propio (el familiar) y otro artificial, común, derivado y vicario, que es el proporcionado por estas instituciones de misericordia. Debe notarse, sin embargo, que hay no poco error en la idea de atribuir hospitalidad a la casa en relación con los miembros de ella: uno es huésped solamente cuando está en casa ajena, siendo el hospedaje lo que los habitantes de esta dispensan a quienes carecen transitoria o definitivamente de casa. Este hospedaje privado puede trasladarse, desde luego, al derecho público, y así cabrá el asilo o refugio como una suerte de hospitalidad que cierta nación brinda a los súbditos de otra para darles residencia y, al mismo tiempo, para inmunizarlos contra su patria o contra quienes

imperan en ella. El asilo o refugio político es, pues, una institución esencialmente inmunitaria y quizá deba asimilarse más al hospital o clínica que al asilo de viejos o al hospicio de niños. El refugiado puede, sin duda, serlo de por vida (con la expectativa, a menudo frustrada, de que quien impera en su patria muera o sea destituido) y también puede cambiar, paulatina o drásticamente, su condición de refugiado por la de súbdito de la nación que le ha prestado hospitalidad. El asilo y el hospicio son, por su parte, instituciones solo inesencialmente inmunitarias. Es cierto que buscan preservar del desamparo y de la muerte a quienes allí se instalen, pero a lo que primeramente se orientan es a proporcionar techo a quienes, de otro modo, infestarían el espacio público y lo convertirían en lugar de muerte y en depósito de muertos insepultos.

No se trata, pues, de prevenir la muerte de manera sanitaria (inmunizando al desamparado), sino de inmunizar a la ciudad contra una pululación insalubre y dañosa para la vista y el decoro. El *hospes* de inclusa o asilo es, pues, *hostis* en un sentido muy preciso, o lo sería de no darse el hospedaje correspondiente. Este hospedaje logra, pues, que no haya nadie sin casa ni economía: asilo y hospicio son la casa común de quienes no tienen casa propia (como ocurría con la fosa común en la ciudad de los muertos). Es cierto que puede haber muchos súbditos habitantes de instituciones de hospitalidad (algunas de ellas muy suntuarias) y, no en vano, toda residencia, monasterio o convento cumple la función de casa en relación con quienes prescinden de vínculo familiar regular. De hecho, la vida solitaria o monádica no se computa como una modalidad familiar (la llamada unipersonal), salvo cuando la familia se ha convertido en una institución que solo es legítima por admitir una diversidad de modelos. El habitante solitario pone en apuros al pudor porque es una suerte de vagabundo con techo,

alguien asocial que puede morir sin que su cuerpo sea inmediatamente gestionado y convirtiéndose en fuente de insalubridad. Constituye, no en vano, una función primordial de toda administración sanitaria y policial el evitar la pululación de muertos y que la ciudad de los vivos quede contaminada con cadáveres que no son llorados por nadie y que se reducen, por tanto, a materia de descomposición. La ciudad no puede permitirse la aneconomía general porque eso equivaldría a condenar a los súbditos a funerales y memoria exclusivamente públicos: a no ser, por tanto, los muertos *de* nadie en particular, de igual modo que lo era la mujer llamada pública, indecorosamente suelta en la calle y ejerciente en casas que no lo son en puridad de nadie o que lo son de todos. Para evitar esta suerte de prostitución mortuoria es para lo que parece necesario un régimen exhaustivo que no deje espacios libres de economicidad.

Que el hospicio cumpla asimismo otra función, a saber, la de guardar y mostrar niños que puedan ser recogidos no niega de ningún modo lo anterior. Esta función es, de hecho, secundaria porque siempre deberá contarse con la posibilidad de que el expósito termine su niñez en el hospicio. El niño recogido o el anciano abandonado que vuelve a su casa familiar o a alguna otra no son como el enfermo que se cura en un hospital o como el preso que cumple su condena, sino más bien como el aparente enfermo que en realidad no lo estaba (quizá como quien ha gozado de un milagro) o como el preso que se beneficia de un indulto; se trata de instituciones que en determinados casos habrán de gestionar el error y la gracia, pero que han de ordenarse como si estos no se dieran nunca.

Todo lo anterior se funda, desde luego, en que ni el hospicio ni el asilo se concibieron como instituciones en las que hubiera de pasar sus primeros o sus últimos años de vida el común de los súbditos. Evitar la aneconomía era su

propósito, y este se fundaba en que, de manera general, la economicidad estaba garantizada, al igual que ocurre con los derechos de asilo o refugio (en relación con los cuales apenas sería concebible el que los súbditos hubieran de abandonar su patria a partir de determinada edad). Pero es propia de la sociedad gestionaria la generalización casi total del asilo y la institución de un régimen cuasihospiciano para la totalidad de la infancia. Se trata de dos mutaciones sociales íntimamente relacionadas y que quizá constituyan uno de los rasgos más decisivos de la modernidad tardía. Puede que haya motivos poderosos para no prestar atención a ninguno de estos fenómenos, y para subsumirlos sin más en las prestaciones y beneficios correspondientes a una sociedad de bienestar y al Estado que le es propio. Pero el fenómeno merece más análisis del que se le tributa.

Por causas de todos conocidas, no es posible asegurar que los niños puedan pasar en sus domicilios familiares el día entero más que durante las primeras semanas de vida; lo que espera al niño contemporáneo es su ingreso en una institución —llamada elocuentemente *guardería*, aunque caben eufemismos— en la que habrá de estar alojado de modo permanente, con salidas en las horas de descanso que a sus padres permita un horario laboral crecientemente exigente y competitivo, amén de mudadizo, así como en los fines de semana (si la actividad de los padres lo permite) y en los periodos de vacaciones (que conviene sean lo más flexibles que quepa)[38]. Este régimen semihospiciano

38. No puede dejar de tenerse en cuenta el hecho de que fines de semana y vacaciones son periodos socialmente destinados al viaje y al nomadismo, de manera que la vida del niño se reduce en la práctica —por lo menos en el ideal de vida de las clases medias— a una residencia en la guardería interrumpida por la vida de autopista o aeropuerto y por estancias nocturnas en viviendas que proporcionan dormitorio y un rato más o menos largo de tránsito entre canales de televisión.

se parece más a la vida de inclusa que a cualquier otra de las maneras en que los niños han sido criados en Occidente en toda su historia, con la salvedad de que las inclusas dejan abierta una vía de redención, mientras que el semihospicio general vigente no admite escapatoria. No siendo el fin del presente libro tomar partido a la manera de un pronunciamiento de opinión ni tampoco realizar ningún tipo de lo que suele llamarse propuesta normativa, parece sensato evitar cualquier clase de condena de lo anterior, y por lo mismo se omitirá también toda celebración, justificación o disculpa. Sí resulta cuando menos prudente llamar la atención sobre la envergadura del fenómeno y tomar nota de la extrañeza que podría haber suscitado: más que la cosa misma, lo que debería ser objeto de interés es la naturalidad con que se ha admitido como cosa coherente con una sociedad moderna.

Puede que la conversión de los últimos años de vida humana en materia de asilo (y es notabilísimo que la palabra "residencia" se haya especializado en este significado y haya pasado a querer decir antes que cualquier otra cosa "asilo de ancianos") posea más importancia que el anterior fenómeno. Aquí tampoco se llevará a cabo ningún juicio de los llamados de valor, aunque sí convendrá advertir que la visión espectral de una turba de ancianos, en su mayor parte tullidos, enajenados y no del todo limpios, en una edificación muy inferior al peor de los hoteles al que uno haya podido acudir, será la que acompañe a la clase media occidental en sus últimos años de vida, a condición de mantener esos establecimientos usurarios con la totalidad de los ahorros que hayan sobrevivido hasta entonces. Cualquiera que sea el juicio que se tenga sobre esa visión fantasmal, el suponerse inmunizado contra ella es una ilusión pueril.

El hospicio y el asilo son las instituciones decisivas del mundo contemporáneo. La vida normal y digna será la que

medie entre una y otro, porque la guardería es una prolongación artificial de la vida en el claustro materno (una suerte de útero colectivo) y la llamada residencia apenas puede concebirse de otro modo que como una antesala de la necrópolis o, por decirlo de manera más exacta, de la planta incineradora. Una vez convertidos los cementerios en materia obsoleta, lo más parecido a ellos que resta es precisamente el asilo, que podría cumplir una función semejante a la de la ciudad de los muertos si poseyese alguno de los rasgos de lo sagrado. Pero la residencia de ancianos solo tiene de sagrado lo segregado e intocable. Constituye, en rigor, el lugar en el que siempre es posible dudar de si la vida de sus habitantes sigue siendo digna o no y el escenario en el que se produce la declinación de esa dignidad. Quien allí entre habrá de abandonar toda esperanza de salir dignamente, salvo que el suicidio logre adelantarse al momento de la pérdida definitiva de la dignidad. Si el horno crematorio es el espacio en el que se produce la gestión más eficiente de la muerte, el asilo es lo correspondiente a su prólogo. En realidad, una y otra institución forman una combinación estrecha, que quizá impida tomarlas por separado. No en vano, el disfrute de un paquete integrado del que formen parte ambas debería ser una prestación social básica.

Se ingresa en el asilo en el preciso momento en que se deja de ser apto para tareas de gestión o, mejor dicho, para la combinación de gestión y turismo. El habitante del asilo solo podrá aspirar a restos modestísimos de gestión (apenas logrará llevar con dignidad su propio aseo), pero casi importará más su indisposición para actividades de ocio que vayan más allá de la exposición pasiva al aparato de televisión. En realidad, la prueba de que alguien se ha quedado sin capacidad gestora radica en que ha perdido la aptitud para la trashumancia recreativa. Raramente podrá

decirse que lleva una vida digna quien ya no está en condiciones de viajar, porque quien carece de esta aptitud ha perdido con ella cualquier otra de las que son necesarias para la adecuada gestión de uno mismo y de las cosas. La trashumancia no es solo un modo especial de gestión (la correspondiente al ocio), sino quizá el modelo de toda actividad gestora, pues su principio de ocupación del mayor espacio en el menor tiempo compendia perfectamente lo que de toda buena gestión cabe esperar. La gestión es, no en vano, una ocupación exhaustiva del tiempo en la que cada momento debe ser máximamente abarcador, y el espacio proporciona, sin duda, el mejor modelo de este abarcamiento.

En el hospicio-jardín se logra dejar al niño en depósito a semejanza de como el coche queda guardado en un garaje (o el perro en un alojamiento canino), aunque el tiempo de permanencia del coche en el garaje será menor que el del niño en la seminclusa. No se ha advertido hasta ahora el hecho de que la condición inherentemente "deseada" del niño (establecida, según se ha visto, como una suerte de requisito para el nacimiento) acarrea la transferencia a las instituciones de guarda y semihospicio de todos los aspectos que no se ajusten al deseo por el que el niño ha sido concebido o producido. La idea es clara: los niños son un bien de ocio singularmente exquisito, un bien del que disfrutar los fines de semana y que proporciona satisfacción de un tipo muy distinto y superior al del coche (aunque eso no implique, sino al contrario, que quepa prescindir del coche cuando se tiene niño). En realidad, el placer proporcionado por el niño estabulado en seminclusa no difiere mucho del que procura una mascota. Solo el animal desprovisto de derechos y desechado como una bestia indigna es alguien inherentemente inferior al niño. La gracia, la docilidad, la ligereza de movimientos, la condición

de ser humano en pequeño, la inteligencia instintiva y sensible, la capacidad de dar cariño, la carencia de verbo y la exigencia de responsable cuidado son, en efecto, comunes en el niño y en la mascota, y el resultado es que el niño constituye una mascota con valor añadido. El niño deja de estar equiparado a la mascota precisamente cuando adquiere capacidad gestora y puede pasar del régimen semihospiciano al escolar, y, sobre todo, cuando es capaz de manejar un computador y conectarse a internet. El placer que causen a los padres las primeras conexiones competentes del niño a la red será, por regla general, muy alto y definirá un tiempo ambiguo en el que la criatura no ha dejado del todo de ser mascota, pero todavía no está en condiciones plenarias de ejercer gestión. No será hasta los albores de la llamada adolescencia cuando un vivo afán de autonomía y autoafirmación constituya la señal cierta de que el niño aspira a la gestión de sí. Es tarea de las instituciones de enseñanza fomentar al máximo ese impulso transgresor y ponerlo al servicio de la eficacia gestora.

El viejo inválido, enajenado o tullido parece a simple vista la viva negación de toda posibilidad de gestión, pero quizá se trate de una impresión precipitada, pues el hecho de ser inepto para gestionar nada no implica (por lo menos dentro de ciertos límites) incapacidad para ser gestionado. El anciano asilado puede, en efecto, ser objeto de gestión aunque no sea agente suyo, y eso es bastante para asegurarle un puesto legítimo en la estructura de la sociedad gestionaria. Con vocabulario sindical se dirá que el viejo es todavía muy útil porque crea puestos de trabajo, aunque la manera más idónea de expresar lo anterior consistiría en decir que el viejo asilado garantiza la posibilidad de convertir la vida entera en objeto de gestión. Se replicará a continuación que el enfermo desahuciado que apenas cumple con lo que para una vida sana son los atributos

esenciales de toda vida —quien, por tanto, ya no lleva ni puede llevar lo que se llama una vida digna— es también materia gestionable, y de las más exigentes y desafiantes por cierto. Sin embargo, no está claro que el viviente indigno sea un genuino objeto de gestión, y quizá no lo sea por su menguada o nula capacidad de respuesta. La gestión *de* la vida implica que el genitivo pueda tomarse en sentido objetivo y también subjetivo (aunque sea de manera disminuida) y exige, sobre todo, que lo gestionado esté en condiciones de dar respuesta a la gestión y de ser sensible ante ella.

Gestionar un viviente indigno es como hacerlo con materia inerte, pero la gestión de esta clase de materia (la de basuras urbanas, por ejemplo) lo es en realidad de ciertas demandas y necesidades de personas vivas cuya vida sí es objeto y sujeto de gestión. Lo que propiamente cabe gestionar en el viviente indigno no es su propia vida (que, por carecer de posibilidad de respuesta, ya no es vida), sino la de quienes están afectados por él, algo que en el mero enfermo asilado todavía no se da del todo. En este último caso se gestiona ciertamente el bienestar de sus familiares o allegados (o las legítimas aspiraciones de sus caseros), pero también la vida del viejo, cuyo bienestar se fomentará dentro de los estrechos márgenes del ambiente asilado. Ciertamente esta clase de comodidad resultará grotesca y hasta patética a ojos del hombre sano en plenas facultades gestoras y turísticas, pero lo que importa es que debe tomarse como bienestar, y debe tomarse así porque la respuesta del beneficiario ha de tenerse en cuenta como indicio de calidad, algo que falta por completo en el caso de la vida indigna. La residencia-asilo y el semihospicio-jardín son instituciones esenciales de la sociedad gestionaria, y para serlo no necesitan en modo alguno constituir el modelo de otras instituciones ni permear el tejido social

hasta hacer de la vida entera un hospicio o un asilo. La función de una y otra es doble: por un lado facilitan el funcionamiento de organismos de gestión plenos y no disminuidos y por otro llevan hasta el extremo temporal las posibilidades de gestión disponibles para un individuo humano, asegurando que la vida en su conjunto —o por lo menos la que es digna de este nombre— sea objeto de gestión global.

Merece la pena insistir en la importancia de la palabra "global". La consideración "global" de algo no es, contra lo que pudiera parecer, su examen completo o exhaustivo (una visión que, como suelen decir la prosa académica y la propaganda, "integre todas las perspectivas"). Se trata más bien de reproducir a escala local lo que la globalización misma produce en el globo literalmente tomado. Vivimos en un mundo globalizado no solo porque el espacio se ha unificado y se ha hecho indefinidamente disponible y disponible por igual (en una coespacialidad o sintopía), sino porque cualquier cosa ha de ser global para que sea legítima, es decir, cualquier cosa ha de poder ser gestionada de tal suerte que pueda representarse como un globo sintópico. Lo característico de toda gestión no será el principio tradicional de la administración doméstica —el máximo aprovechamiento de bienes escasos—, sino más bien la multiplicación y diversificación de los elementos que pueden ser gestionados, unidas a la disponibilidad inmediata de cualquiera de ellos. No se trata de apurar hasta las últimas posibilidades de aprovechamiento de un pequeño huerto, sino de ampliar indefinidamente el ámbito de actuación sin propósito de recorrerlo del todo ni de explotarlo en su integridad, procurando que cualquiera de sus lugares esté disponible y pueda usarse si así conviene.

El modelo de la administración económica es la *dispositio* retórica (no en vano llamada en griego *oikonomía*) que

calcula cuidadosamente el orden y concierto de unos pocos elementos dados, los cuales habrán de disponerse en un tiempo reducido sin que falte ni sobre nada[39]. El rétor "dispone" de muy poco y ha de economizar al máximo aquello de lo que puede echar mano, presentándolo y ordenándolo en una composición que llame la atención por su economía. Pero lo primero que ha de hacer el gestor es multiplicar aquello de lo que dispone, garantizando al mismo tiempo que sea accesible en cualquier momento. La creación de un hipertexto en el que en pocos segundos quepa llegar a toda clase de enlaces y la constancia de que hay disponibles innumerables enlaces que no se recorrerán nunca porque en rigor no hará falta hacerlo es, contrariamente al de la *dispositio* retórica, el modelo de la gestión, que se muestra como cosa distinta de la administración y, por tanto, de la economía. El buen gestor es, antes que nada, un innovador, pero innovar significa, sobre todo, multiplicar lo que está disponible. Disponer no es ordenar, ponderar ni aquilatar, sino advertir que hay muchas cosas a disposición de uno, y lo que importa en ello no es ni mucho menos el utilizarlas todas: de hecho, los elementos del orden global no se conciben para ser usados (y abandonados tras su uso), sino para que pueda desecharse al mismo tiempo lo que fue usado y lo que quedó inédito.

La buena factura de una gestión no radica en el cumplimiento de nada (la idea misma de que algo se cumpla, complete o concluya es poco atractiva y nada útil para una buena gestión), sino en su proyecto o programa. "Gestión" es abreviatura de "gestión de un proyecto", y gestionar un proyecto no consiste en cumplirlo ni en completarlo, sino en seguir su curso de modo que el recorrido merezca

39. Véase el capítulo 2º de Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2008.

evaluación favorable hasta que, habiéndose logrado cierta serie de objetivos (que ni mucho menos agotarán la lista de los que se plantearon como tales), la prosecución del proyecto aconseje el diseñar otro nuevo. La gestión es esencialmente proyectiva y eso implica, sobre todo, el repudio de cualquier palabra declinante o crepuscular. Si alguien dice estar concluyendo un proyecto, eso equivale a afirmar que se lo está liquidando o saldando. El éxito de la gestión no consiste en disfrutar de la gloria del cumplimiento, sino en convertir aquello que falte para completar el proyecto en parte de otro proyecto posterior, en una parte renovada que no sea vista como la pesada herencia de tiempos anteriores, sino como algo concebido de nueva planta.

El principio sintópico exige una sola esfera global unificada, pero compuesta de innumerables esferas resultantes de una multiplicación incesante, cada una de las cuales reproducirá en su forma la condición global de la esfera exterior: un mundo compuesto de mundos en el que cada unidad sea al mismo tiempo una multiplicidad desbordada e inabarcable, aunque disponible de manera inmediata en todos sus confines. El globo no es un cosmos porque es inabarcable: el cosmos era abarcable, aunque no recorrible (cabía formar un concepto claro de él, aunque sus imágenes fueran imposibles de reunir), mientras que el globo es recorrible aunque no abarcable (cabe recorrerlo cuantas veces se quiera, pero ningún recorrido proporcionará un concepto, y la imagen del globo será simplemente un icono o logotipo, bien anacrónico por cierto).

La institución asilar favorece la mejor gestión posible de la vejez, porque oculta al máximo la visión de lo gestionado y concentra espacialmente un número cuantioso de objetos de gestión de tal manera que la concentración cobre su propia autonomía. La vida del anciano es inepta para la gestión, pero el asilo premortuorio es una

instalación tan gestionable como la que más, y de lo que se trata es de convertir la última *parte* (en sentido temporal) de la vida humana en *parte* (en sentido lógico) de cierta clase de gestión global. El efecto será lo más parecido que cabe encontrar a una gestión global de la vida y a la eliminación de aquello que en la vida se sustrae a toda gestión. Una vida humana también tendrá que gestionarse globalmente, y eso significa tomarla como un proyecto que multiplique sus posibilidades y las haga a todas accesibles y expeditas. Semejante ideal está reñido, sin duda, con la idea de la *terminación* de una vida, es decir, de una vida a la que le quedan solo unos pocos pasos para cumplirse del todo y que no permite reciclar aquello que falta, convirtiéndolo en objeto de un proyecto nuevo. Si una vida humana posee esa forma, entonces no podrá ser materia gestionable, porque una gestión no puede estar nunca en fase declinante ni liquidando objetivos.

Cuando se estudien los restos arqueológicos que la modernidad tardía haya dejado tras de sí (tomando aquí lo arqueológico en su sentido literal), se descubrirá seguramente que el asilo y la guardería fueron —junto con el aeropuerto— las instituciones más características de dicho periodo, con ventaja sobre el Parlamento, la cárcel, el hospital, la escuela o el museo, por no hablar del cuartel y la iglesia. Quien lleva una vida plena pasa de puntillas por guarderías y asilos, sin visitar dichos lugares más que lo estrictamente necesario, y lo hace porque sabe de sobra que son los lugares *entre* los que discurre su vida, la cual no es un camino de la cuna a la sepultura, sino de un almacén asistencial a otro almacén asistencial. Si el súbdito de la modernidad tardía tuviera que mostrar un *lugar* como la expresión más gozosa de sus afanes, glorias y placeres, elegiría sin duda ninguna el aeropuerto, verdadero útero (o incluso paritorio) de toda vivencia destacada, pero la verdad

del aeropuerto está en otros lugares a los que el moderno tardío se referirá solo en voz baja. Si se prestase a estos últimos la atención que merecen, la idea que la época tiene de sí misma sería mucho más sombría de lo que es, y también más lúcida. Pero hay abundancia de motivos para representar el tiempo y el espacio humanos desviando cuidadosamente la mirada en las ocasiones en que aceche la verdad.

EPÍLOGO

Como se ha declarado ya y como se espera haber mostrado, no es propósito de este libro recomendar conductas en relación con la vida ni con la muerte, ni auxiliar a nadie en las tribulaciones que estos asuntos les proporcionen. La idea de que está en manos de uno —o de sus familiares— tomar graves decisiones sobre estas cuestiones y la de que hay una clase académico-cultural de discurso legítimamente consagrada a orientar sobre tales cuitas resultan de no haber entendido apenas nada sobre lo que la vida y la muerte son en la modernidad tardía. Las decisiones pertinentes al respecto están, sin excepción, tomadas desde hace tiempo y las orientaciones correspondientes son, más que nada, prosa edificante. Después se puede defender, según preferencias, el derecho absoluto a la vida o el derecho inalienable a la muerte digna, pero sería muy ingenuo creer que es el pensamiento quien mueve este tipo de declamaciones. Más útil sería para el interés público que el profesor de filosofía confesase sus dificultades para llegar a proponer, cuando se mete en tales ciénagas, algo que la ideología dominante no le

ofrezca ya precocinado, en alguna de las opciones (muy bien llamadas ideológicas, porque todas son falsa conciencia) que para estos casos están disponibles.

La vida es un ídolo que impone un culto abyecto, pero, como de ordinario ocurre en circunstancias así, maldecirlo no implica librarse de practicarlo. El papel que la vida cumple en la escena ideológica de la modernidad tardía es tan avasallador que sin su presencia constante no habría, literalmente, nada que decir. Cuando se sospecha que una palabra goza de semejante clase de poder, no es sensato pretender que a uno le quepa alguna posibilidad de intervención. En general, ningún acto de habla puede describirse verazmente como un episodio en el que alguien hace cosas con palabras. Lo que ocurre, más bien, es que las palabras hacen cosas con alguien, y que aquello que hacen no siempre puede apreciarse con la debida claridad. Pero, cuando la palabra en cuestión actúa con la impunidad con que lo hace el término "vida", lo prudente es convencerse de que su mera pronunciación o escritura enajena cualquier voluntad y exhala una masa de niebla que oculta toda visión. Ante la palabra "vida" todo el mundo se pone en postura de saludo y alterna los gestos solemnes con las sonrisas babosas. Si, de pronto, alguien declara que ama la vida, nadie osará replicar que eso es una banalidad completamente *kitsch*. Al contrario: se sumará a la declaración hinchando los pulmones y humedeciendo los ojos, porque el no hacerlo lo pondrá bajo sospecha.

Si alguien no se confiesa apasionado por la vida, cualquier precaución será poca, porque de un tipo así puede esperarse toda clase de bellaquerías: decir hoy día que la vida quizá no tenga tanta importancia como la que se le da es como decir hace cuatrocientos años que la discusión de la existencia de Dios es un pasatiempo un poco aburrido. Si una vida plena no es lo que más importa, entonces no hay nada

que pueda importar en absoluto, porque falta todo elemento con el que compararlo. Desde luego, todo estará permitido, pero eso será casi lo de menos: que las cosas estén o no estén prohibidas constituirá una tediosa cuestión que a nadie levantará grandes pasiones. Cualquier esfuerzo (grande o pequeño), cualquier proyecto o propósito y, sobre todo, cualquier deseo (lícito o prohibido) solo cobra sentido para quien va en pos de una vida plena o para quien tiene tal cosa por el ideal supremo, de modo que quien sea insensible a este despreciará los proyectos, los propósitos y los deseos, y no será buen negocio hacer nada a medias con él.

Habrá quien crea que todo eso de vivir la vida con la mayor intensidad posible forma parte de una fraseología sonrojante y se asemeja demasiado al anuncio publicitario de viajes o de coches que compondría alguien en cuyo currículum figurase algún cursillo de esos que se supone deben prodigar los profesores de humanidades, sobre, por ejemplo, "Espinosa y Nietzsche en doce preguntas". Pero si alguien trata a la vida con semejante falta de respeto, no será muy apto para la empresa ni para el sexo ni para ninguna clase de experiencia. Desde luego será un tarado para la cultura y su personalidad no podrá estar más desdibujada. ¿Quién querría salir de viaje con alguien que detesta las vivencias y lo anuncia como quien declara que no aprecia las ostras? El hipervitalismo compulsivo tiene que ser profesado en todo tiempo y lugar (desde los más públicos hasta los más privados) sin ahorrar aspavientos, sea cual sea la ocupación de uno. Desde luego, quien tenga por oficio segregar prosa ideológica habrá de escribir o hablar siempre de tal suerte que la vitalidad se muestre (explícitamente o no) como el más indiscutido de los llamados valores, los cuales son, cada uno en su jurisdicción, esquemas de una vida bien vivida, es decir, espoleada sin dejar tregua. Pero en la modernidad tardía todo súbdito es un generador de prosa

ideológica, más larga o más breve, por su condición de contribuyente al infinito flujo de la palabra digital.

La tarea filosófica tiene, en lo tocante a la ideología hipervitalista, poco de particular. Aquí como en otros dominios, lo único que a la filosofía le cabe es describir con el mayor detalle posible —y con el espanto correspondiente— qué ocurre cuando se está hechizado por ciertas palabras y por ciertos hábitos y cuando no puede concebirse con claridad lo que sería librarse de esa posesión. A muchos contemporáneos esto les parecerá poca cosa, pero lo cierto es que se trata de una empresa dificilísima (en verdad casi imposible), para cuya ejecución no bastará, de ordinario, con una sola vida. Si alguien lograse alguna vez, sin buscar escapatorias más o menos expeditas, producir una descripción razonablemente completa de lo que le ocurre a quien está atrapado en el cepo de un concepto (aunque ese concepto y ese cepo sean solo uno de entre los innumerables que los rodean), el resultado de semejante tarea proporcionaría de por sí material bastante para entender todo lo que filosóficamente puede entenderse. No lo proporcionará nunca porque los obstáculos para que tal empeño pueda dar sus primeros pasos son abundantísimos, aunque la mayor parte de los profesores de filosofía crean que el recorrido está completo y que, por tanto, pueden acometerse otros quehaceres, merecedores de más gloria.

En la cabal descripción del hechizo y del error está presente la verdad, aunque lo esté de manera inexplícita. De hecho, quizá no quepa otro modo de verdad que ese: el que se advierte cuando ciertas formas de engaño son examinadas con cierta clase de insoportable exactitud que rehúye todo esfuerzo por hallar confirmación de la bondad de quien investiga. Llegar a ver que lo acostumbrado es espantoso y mostrar lo que se ha visto. Si tal cosa pudiese lograrse alguna vez, los fines de la filosofía no podrían estar mejor servidos.

Con frecuencia, la historia de los mortales ha registrado la sospecha de que la vida tiene que definirse a partir de la amenaza de la muerte y de sus felices suspensiones y olvidos. Pero los súbditos de la modernidad tardía hemos logrado, por fin, que la muerte pueda comprenderse a partir de la vida, y no a la inversa. Nuestra idea de la muerte corresponde a aquello que se impone y cae por su propio peso cuando ya no cabe la gestión hipervitalista de uno mismo. Desear una vida biológica más allá de la extinción de la capacidad gestora es un acto de crueldad para con uno mismo y una canallada para el prójimo. El hallarse virtuosamente convencido de esto no es un estado mental, sino una exigencia de las prácticas hipervitales en que estamos implicados, y no depende de nosotros tener dicha creencia o dejar de tenerla. Bastaría con describir sin prejuicios esta situación para haber estado a la altura de las exigencias del pensamiento. Después caben, desde luego, pronunciamientos normativos y opciones éticas, pero eso guarda tanta relación con la filosofía como la que tiene el elegir de entre los platos de un menú.

Resulta natural preguntarse si el modo referido de hacer filosofía posee alguna clase de consecuencias en la práctica y si se puede hacer algo para que tales efectos sean favorables o benignos. Quizá la primera pregunta admita una respuesta más tranquilizadora que la segunda, aunque es cierto que la tranquilidad no resultará excesiva. En general, todo acto de habla, de escritura o de silencio tiene efectos en la práctica, y los tiene por el mero hecho de ser una acción (aunque constituya, cuando de teoría se trata, la interrupción de alguna actividad o serie sistemática de acciones). La filosofía no se libra de esta circunstancia. A veces, unas pocas palabras y gestos cambian el curso de la historia universal, pero lo que debe tener presente quien se dedique a la filosofía es que los efectos de las palabras (y de la ausencia de ellas) no están bajo el control de quien las pronuncia (o las omite), y que tal

desmandamiento está lleno de significado filosófico, tanto por lo menos (solo que en sentido inverso) como lo está la creencia supersticiosa en que la práctica puede ser guiada fielmente por la teoría. Con lo anterior se responde también a la segunda pregunta, aunque de una manera que no agradará a algunas gentes. Lo que el conocimiento histórico enseña es que en la benignidad o malignidad de los efectos del pensamiento sobre la práctica solo rige la fortuna. Ha habido, desde luego, mucha filosofía proba y honrada que ha traído al mundo las mayores iniquidades y también mucho pensamiento banal que ha alumbrado cierto bienestar y sosiego, aunque de lo anterior no se siga, sin duda, como a muchos les gustaría, la inconveniencia de pensar con rectitud ni la recomendación de la trivialidad. Que en algún ámbito sea la fortuna quien mande es algo que la filosofía debe intentar recoger en pensamientos (quizá para maldecirlo), y lo peor que puede hacer es lo que hace casi siempre y lo que sus mandarines no cesan de recomendar: ignorarlo, tratar de autoengañarse y pretender que, por actuar como si las cosas no fuesen así, terminarán siendo de otra manera.

Aunque el objeto de las páginas que ahora terminan es el concepto de la vida, lo dicho habrá podido leerse también como unas anotaciones, por desgracia muy parvas, sobre la vida de los conceptos. Desde luego, el concepto de vida tiene *vida propia*, aunque "propia" tenga que entenderse de manera irónica. El hipervitalismo compulsivo quisiera que la propia palabra "vida" estuviera sometida a un régimen de sobreaprovechamiento transgresor, aunque lo que más le gustaría es que el concepto en cuestión fuese inmortal y no tuviese ningún sentido concebir su "muerte digna". Pero los conceptos tienen vida porque están condenados a muerte, y todos sus usos son la consecuencia del retraso que ese final sufre. También es cierto que a menudo las palabras tienen vida póstuma y la tienen bien esplendorosa (a veces mandan

más cuando han sido rescatadas del Hades y vueltas a este mundo). De cualquier modo, la cuestión de la vida y la muerte de los conceptos —y aquí "vida" y "muerte" son metáforas, pero eso importa poco o nada— merece más meditación de la que en estas páginas se ha intentado. Baste con lo dicho mientras llega la ocasión de algo más.

Madrid, 16 de julio de 2018